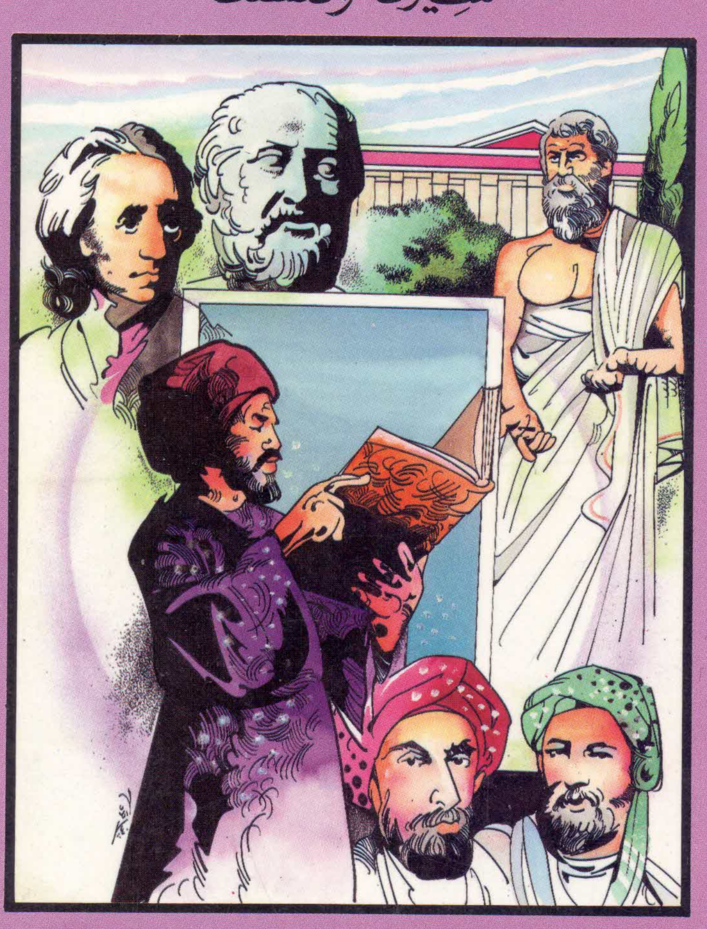
الأعلام من الفلاسفة

إعداد
أحمد شمس الدين

أفلاطون

سيرته وفلسفته



دار الكتب العلمية



الأعلام من الفلاسفة



إعداد
أحمد شمس الدين

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١١هـ - ١٩٩٠م

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت . لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

قد يرى البعض اليوم أن دراسة أفكار ونظريات فيلسوف كأفلاطون مات منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرناً تُعَدُّ ضرباً من اللغو أو الجهد الباطل؛ ذلك لأن مقومات العصر الحديث وضروراته المادية تحتم علينا أن ننبذ وراءنا أفكاره السياسية الحالمة التي طرحها في «الجمهورية»، أو تأملاته الماورائية القائمة على افتراض خيالي لعالم آخر من «المثل» المفارقة التي لا يمكن أن ترى أو تحس أو يبرهن على وجودها، أو نظرياته الفلكية التي أقل ما يمكن أن يقال فيها إنها أسطورية.

كل هذا صحيح؛ ولكن من يستطيع أن ينكر تأثير تلك الأفكار الخيالية، الحالمة، الأسطورية، على مجمل الحضارة الغربية اليوم؟

فقد تسربت الأفلاطونية إلى المسيحية وصبغتها بالمثالية، وقعّدت قواعدها. وتعلمها غاليليو فوضع علم الفلك

الحديث. وسار العلم منذ ذلك التاريخ حتى اليوم على سنة التفسير الرياضي الذي ذهب إليه أفلاطون[1].

ومن يستطيع أن يتجاهل تأثيرها على الحضارة الإسلامية، ومؤلفات الكندي والفارابي وغيرهما ماثلة أمامنا؟

لأجل هذا لا يمكننا إلا أن نهتم بأفلاطون معتبرين إياه منتمياً إلى عالمنا بقدر انتمائه إلى العالم القديم. وقد تعلمنا أن عظمة الرجال لا تقاس فقط بمدى صحة ما يطرحونه من أفكار ونظريات، بل تقاس أيضاً ـ وبالدرجة الأولى ـ بمدى تأثيرها في مسار الحضارة. ولا شك أن أفلاطون كان من الرجال الذين أثروا في مسار حضارتنا.

أحمد شمس الدين

بيروت في ١٩٨٩/٩/١٤

---

(١) انظر أحمد فؤاد الأهواني: «أفلاطون» ـ ص ٨ ـ (سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ط ٣ دون تاريخ). ويقول برتراند راسل في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية: «أفلاطون وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثراً قديماً ووسيطاً وحديثاً. وأفلاطون أعظم أثراً من أرسطو في العصور التي جاءت بعدهما» ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف ـ ١٩٥٤ ـ ج ١ ص ١٧٦.

الفصل الأول

سيرة أفلاطون

١ ـ حياته.
٢ ـ الأكاديمية.
٣ ـ مؤلفاته.

١ ـ حياته[١]

ولد أفلاطـون سنة ٤٢٨ ـ ٤٢٧[٢] قبـل الميلاد، في

---

(١) اعتمدنا في عرض حياة أفلاطون على المصادر والمراجع التالية:

- الرسالة السابعة لأفلاطون: ترجمها د. عبد الغفار مكاوي ونشرها ضمن كتابه «المنقذ» الصادر عن دار الهلال (سلسلة كتب الهلال ـ العدد ٤٤٠ ـ أغسطس ١٩٨٧).
- الدراسة التي وضعها الدكتور فؤاد زكريا لجمهورية أفلاطون (الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٧٤).
- الجزء السابع من كتاب «قصة الحضارة»: تأليف ول ديورانت، ترجمة محمد بدران (صادر عن الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية).
- الفلسفة اليونانية: تأليف إميل برهييه، ترجمة جورج طرابيشي (دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢).
- دائرة المعارف الإسلامية (النسخة العربية) ـ مادة «أفلاطون» كتبها يوسف كرم.
- تاريخ الفلسفة اليونانية: تأليف يوسف كرم ـ ص ٦٢ وما بعدها (دار القلم، بيروت، د.ت).
- أفلاطون: تـأليف الدكتـور أحمد فؤاد الأهـواني (دار المعارف بمصر ـ ١٩٧١).
- أفلاطون: تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي (وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم بيروت ـ ١٩٧٩).

(٢) هناك خلاف كبير حول مولد أفلاطون؛ فبعض المؤرخين يجعله سنة ٤٢٧ أو =

جزيرة قريبة من شاطىء أتيكا لا تبعد كثيراً عن أثينا تدعى أجينا «Aegena» وتوفي في سنة ٣٤٨ - ٣٤٧ وقد بلغ الثمانين، قبل عشر سنوات من الموقعة التي انتصر فيها فيليبوس المقدوني على الأثينيين، والتي أصبحت بعدها أثينا دولة فاقدة الاستقلال تابعة للمقدونيين، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط لم تقم له من بعده قائمة.

ويتحدث المؤرخون على أن اسم أفلاطون في الأصل هو أرسطوكليس «Aristocles» أي الأحسن الشهير[1]؛ ولكنه لقب فيما بعد من قبيل السخرية بأفلاطون، أي العريض، لامتلاء جسمه وقوة بنيته[1].

وينتسب أفلاطون إلى أسرة أرستقراطية عريقة يرجع أصلها من ناحية أبيه أرسطون إلى كودروس «Codrus» آخر ملوك أثينا الأقدمين، الذي يرجع بدوره في ختام الأصلاب - كما يزعم المؤرخون - إلى بوسيدون إله البحر.

= ٤٢٨، والبعض الآخر يجعله سنة ٤٢٩ أو حتى قبل ذلك. ويعتبر عبد الرحمن بدوي في كتابه عن أفلاطون (ص ٦٨) أن تحديد هذا التاريخ يرتبط في أذهان المؤرخين بعدد السنوات التي يلذ لكل منهم أن ينسبها إلى أفلاطون. فهؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا سنه عدداً مستديراً يقولون إن سنه كانت ثمانين، وهؤلاء الذين يحسبون هذه السن على أساس اعتبارات خاصة بالعدد يجعلون سنه إحدى وثمانين، لأن هذا العدد هو مربع لمربع أول عدد فردي.

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج ٧ ص ٤٦٨.

كذلك تنتمي أمه باريكتيوني «Perictione» إلى أسرة عريقة تغنّى بأمجادها المشرع اليوناني العظيم صولون، الذي كان بدوره منتمياً إليها. وكانت أمه أخت خرميدس «Char-mides» وابنة أخ كريتياس «Critias»، وكانا من الممثلين للحزب الأرستقراطي الأوليغاركي الذي اعتلى منصة الحكم بعد هزيمة أثينا وإذلالها أمام إسبرطة. وقد تكونت من هذا الحزب، بعد تسلمه السلطة، حكومة الثلاثين التي كان يرؤسها كريتياس نفسه، والتي ارتكبت من الفظائع ما جعل خصوم الديموقراطية أنفسهم يترحمون على عهدها.

وقد انتهت حياة كريتياس وخارميدس بنفس العنف الذي اتخذا منه منهجاً لسياستهما، إذ قتلا عند نهاية الحرب الأهلية سنة ٤٠٣، وسقطت معهما الحكومة الأرستقراطية لتحل محلها الحكومة الديموقراطية التي ستحكم بالموت على سقراط بتهمة إفساد عقول الشباب والتجديف في حق الآلهة.

وقد أدى إعدام سقراط على يد النظام الديموقراطي إلى توسيع الهوة بين تفكير أفلاطون وبين القيم الديموقراطية الأثينية، إلى أن انتهى به الأمر بعد إعدام معلمه إلى قطع آخر الروابط التي كانت تجمعه بأثينا. كما إنه من الجائز أنه اضطر إلى الهرب من أثينا حتى لا تلاحقه الحكومة الديموقراطية وتدينه بوصفه عضواً في الجماعة الأوليغاركية المعادية لها.

وإذا كان أفلاطون قد أيد في البداية الحكم الأوليغاركي

المتمثل بجماعة الثلاثين، فإنه أحسّ فيما بعد بخيبة أمل كبيرة لما لحق هذا الحكم من إخفاق ذريع. ويحدثنا في «الرسالة السابعة»[1] بلهجة تسودها المرارة عن علاقته بهذه الحكومة، وعن مشاعره تجاه الحكومة الديموقراطية التي تولت زمام السلطة بعدها، حيث يقول:

«كنت لا أزال في ريعان الشباب عندما حدث لي ما يحدث عادة للكثيرين. فقد تطلعت إلى الإلقاء بنفسي في أحضان السياسة بمجرد بلوغي سن الرشد، وكانت هذه هي صورة الأحوال السياسية المحببة التي سادت مسقط رأسي: فقد كان الناس ناقمين على الدستور القائم، وتمت ثورة نتج عنها تركيز السلطة في أيدي واحد وخمسين رجلاً، كلف منهم أحد عشر رجلاً بتولي الوظائف العليا في المدينة، وعين عشرة آخرون في بيرايوس. وقد عهد إلى هذين المجلسين بالإشراف على مراقبة الأسواق وغيرها من الشؤون الإدارية العامة. أما الثلاثون الباقون فقد تولوا زمام السلطة المطلقة. وكان بعض

(١) هي إحدى الرسائل الثلاث عشرة المنسوبة إلى أفلاطون، وهي أهمها وأشهرها. وقد سجل فيها الفيلسوف جانباً مهماً من سيرته الذاتية، وعبر فيها عن موقفه من الحكم والسياسة، وأشار فيها إلى نضاله من أجل تطبيق نظرياته المثالية على الواقع العملي في صقلية، واعترافه بما أصابه من خيبة وإخفاق. وهذه الرسالة موجهة من أفلاطون إلى أقارب ديون وأصدقائه. ويكاد المؤرخون يجمعون اليوم على صحة نسبة هذه الرسالة إليه، بالرغم من الشك الذي يحوم حول صحة نسبة بقية الرسائل.

هؤلاء يمتّون إليّ بصلة القرابة، وبعضهم الآخر من معارفي؛ ولهذا دعوني على الفور إلى التعاون معهم، وكأن اشتغالي بالسياسة أمر مفروغ منه. ولم يكن من المستغرب من شاب مثلي أن يتوقع منهم أن يحكموا المدينة حكماً ينقلها من الظلم إلى العدل. ولهذا رحت أرقب ما يفعلونه بعناية واهتمام بالغين. وسرعان ما اكتشفت أن هؤلاء الرجال قد استطاعوا في أقصر وقت ممكن أن يجعلوا الحكم السابق عليهم يبدو في صورة عصر ذهبي؛ فقد كان مما فعلوه أن أمروه بتكليف صديق شيخ عزيز - وهو سقراط الذي لا أتردد عن وصفه بأنه كان أعدل الناس في ذلك الزمان - مع نفر آخر من الرجال بالقبض على أحد المواطنين وإحضاره بالقوة لتنفيذ حكم الإعدام فيه. ولم يكن لهم غرض من ذلك - بطبيعة الحال - سوى إقحام سقراط في أعمالهم، سواء رضي عن ذلك أو لم يرض. غير أنه لم يخضع لأمرهم، وفضل أنْ يخاطر بكل شيء على المشاركة في جرائمهم. فلما رأيت هذا كله وما شابهه من أعمال لا تقل عنه بشاعة أصابني الاشمئزاز وابتعدت بنفسي عن تلك الأوضاع المشينة. ولم يمض وقت طويل حتى انهار حكم الثلاثين، وانهار معهم نظام الدولة القديم كله. وما هو إلا أن عاودني الشوق إلى المشاركة في الحياة السياسية، وإن كنت قد شعرت به في هذه المرة شعوراً أضعف. لم تكن الأمور قد استقرت بعد، وحدثت أيضاً في تلك الفترة - التي جاءت في أعقاب ثورة

شاملة ـ أشياء لا يملك الإنسان نفسه من السخط عليها، ولم يكن من الغريب في هذا العالم المضطرب أن يستغل بعض الناس الفرصة للثأر من أعدائهم على أبشع صورة؛ ومع ذلك فقد كان سلوك الحزب العائد من المنفى يتسم بقدر كبير من الاعتدال. ثم شاء سوء الحظ مرة أخرى أن يقوم بعض رجال السلطة في ذلك الحين بتقديم سقراط إلى المحاكمة، وأن يوجهوا إليه تهمة خسيسة هو أبعد الناس عنها. فقد اتهموه بالتجديف في حق الآلهة، وأدانته المحكمة. وقضت عليه بالإعدام، وهو الذي رفض قبل ذلك الاشتراك في جريمة القبض على واحد من أنصار الحزب الحاكم الذي وجه إليه التهمة، في الوقت الذي كان فيه رجال هذا الحزب يقاسون الاضطهاد ويعيشون في المنفى. لما رأيت ذلك وتبينت نوع الرجال العاملين في السياسة، وأخذت في ملاحظة القوانين والأخلاق السائدة، اقتنعت في النهاية بصعوبة الاشتراك في الحكم، وازداد هذا الاقتناع قوة مع تزايد الملاحظة والتقدم في العمر. فقد بدا لي هذا الأمر مستحيلاً بغير أصدقاء وحلفاء أوفياء ـ والعثور على أمثال هؤلاء من بين المعارف القدامى لم يكن بالأمر السهل، لأن مدينتنا لم تكن تعيش على المبادىء التي عاش عليها أجدادنا[1] ـ كما إن الحصول على أصدقاء جدد لم

(١) انظر النص الذي يورده في محاورة الطيماوس على لسان الكاهن المصري الذي يخاطب صولون (ص ١٦ و ١٧ من هذا الكتاب).

يكن ليتم بغير صعوبات جمة. ثم إن فساد التشريع والأخلاق العامة قد استفحل من ناحية أخرى بصورة مخيفة، بحيث أصابني الدوار في النهاية أمام هذا الاضطراب الشامل، وأنا الذي كنت في البداية مفعم النفس بالتحمس للحياة السياسية. صحيح أنني لم أتوقف عن التفكير في طريقة إصلاح هذا الميدان بوجه خاص، وإصلاح الأحوال السياسية بوجه عام؛ ولكنني ظللت أترقب الفرصة المؤاتية للعمل، حتى انتهيت أخيراً إلى الاقتناع بأن حالة الدولة الحاضرة كلها سيئة، وأنها تحكم حكماً يدعو إلى الرثاء، وأن دساتيرها المريضة لا يمكن أن يشفيها إلا إصلاح يتم بمعجزة يؤيدها حسن الحظ. وهكذا وجدتني مدفوعاً إلى الاعتراف بقيمة الفلسفة الحقة والتأكد من أنها هي وحدها التي تمكّن الإنسان من معرفة العدل والصواب الذي تصلح به الدولة والحياة الخاصة، وأن الجنس البشري لن يتخلص من البؤس حتى يصل الفلاسفة الحقيقيون الأصلاء إلى السلطة، أو يصبح حكام المدن ـ بفضل معجزة إلهية ـ فلاسفة أصلاء»[1].

نرى بوضوح من هذا النص مدى اليأس الذي أصاب أفلاطون من السياسة، وإيقانه بفساد جميع أنظمة الحكم

---

(١) هذا النص من الرسالة السابعة لأفلاطون، ترجمها الدكتور عبد الغفار مكاوي ونشرها ضمن كتابه «المنقذ ـ قراءة لقلب أفلاطون» (كتاب الهلال ـ العدد ٤٤٠ ـ أغسطس ١٩٨٧).

السائدة في عصره، مما دفعه إلى التمهيد لإقامة الحكومة العادلة عن طريق الفلسفة.

وبالعودة إلى سيرة حياة أفلاطون، فإننا نرى أن الرواة والمؤرخين لا يكادون يذكرون شيئاً عن طفولته وعن فترة شبابه الأولى؛ ولكن انتماءه الأسري يشير إلى أنه نشأ نشأة أرستقراطية، فكانت تربيته تبعاً لذلك تربية النبلاء، وتربية النبلاء في ذلك العصر كانت تتجه خصوصاً إلى الفروسية وإلى شيء من المعلومات العامة التي يتلقاها الشاب عن طريق المعلمين المشتتين في أثينا، وعلى رأس هؤلاء السفسطائيون[1].

ويقال إنه هوى الفنون الجميلة، ومارس في صباه النقش والتصوير والنحت وقرض الشعر وكتابة التمثيليات؛ فهو في كثير من محاوراته يستعمل لغة الفنانين واصطلاحاتهم، وينقدهم نقد الخبير. ويروي القدماء أنه حين قابل سقراط أحرق التمثيليات التي كان قد كتبها وانقطع منذ ذلك الحين إلى الفلسفة[2].

ويذكر المؤرخون أن أفلاطون، قبل اتصاله بسقراط، تتلمذ على أقراطيلوس أحد أتباع هراقليطس، فتعلم منه

---

(١) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، ص ٦٩ (وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت - ١٩٧٩).

(٢) أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ص ١٢ (دار المعارف بمصر - ١٩٧١).

المذهب الهراقليطي واطلع على كتب الفلاسفة. وقد خلَّد اسم أقراطيلوس في إحدى محاوراته المعروفة بهذا الاسم.

ولا شك أن سقراط كان أهم شخصية عرفها أفلاطون وتتلمذ عليها وكان لها التأثير الأكبر على تفكيره. وقد تعرف أفلاطون على معلمه في سن العشرين، حيث ذهب إليه مع شقيقيه الأكبرين أديمنتس وغلوكون (وهما محدثا سقراط في محاورة الجمهورية) وبعض أقربائه، وكان هؤلاء يختلفون إلى سقراط وإلى السفسطائيين. فما لبث أفلاطون أن أعجب بالرجل ولازمه. وهو يصف لنا في الرسالة السابعة مدى إعجابه بأستاذه، ويبين علاقته به من خلال إيراده طرفاً من حياته الأولى[1]

بعد إعدام سقراط بدأت مرحلة جديدة من حياة أفلاطون في عام ٣٩٩، عندما قام بأسفار دامت اثني عشر عاماً. فارتحل في بادىء الأمر إلى ميغارا، حيث التقى هناك مع بعض إخوانه حول إقليدس الميغاري أحد تلامذة سقراط ومؤسس المذهب الميغاري. وإقليدس هذا هو الذي يصوره لنا أفلاطون راوياً لمحاورة «ثياتيتوس»، حيث دعا إقليدس غلامه

---

(١) راجع النص ص ١٠ ـ ١٣ من هذا الكتاب.

وأمره بأن يقرأ ذلك الحوار الذي كان قد دوّنه أيام كان يلتقي بسقراط في مدينة أثينا[1].

مكث أفلاطون في ميغارا نحو ثلاث سنين، رحل بعدها إلى مصر[2] حيث أمضى زمناً طويلاً في هليوبوليس القريبة من ممفيس المعروفة اليوم باسم عين شمس.

وقد أخذ عن كهنة عين شمس، كما يذكر المؤرخون، العلوم الرياضية والفلكية والمعارف التاريخية الشعبية، وأعجب إعجاباً شديداً بالحضارة المصرية وباتصال التقاليد المستمرة وثباتها آلافاً من السنين. وهذه التقاليد والأنظمة الثابتة هي التي نادى بها فيما بعد ودعا للسير على خطاها في أثينا، وهي نفس التقاليد والنظم التي ظهرت في أثينا في العصور الغابرة. يقول أفلاطون في محاورة «الطيماوس» على لسان الكاهن المصري مخاطباً صولون:

«. . . لا تعلمون ـ أنتم الأثينيون ـ أن أبهى وخير أمة أخرجت للناس ظهرت عندكم وفي بلادكم، ومنها انحدرت

---

(١) انظر محاورة ثياتيتوس ض ٢٧ ـ ترجمة د. أميرة حلمي مطر (الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٧٣).

(٢) تذكر بعض الروايات أنه رحل بعد ميغارا إلى قورينا ومنها إلى مصر (ول ديورانت: قصة الحضارة، ج ٧ ص ٤٦٩). ويشير يوسف كرم (دائرة المعارف الإسلامية: ج ٤ ص ٥٧) إلى أنه سافر أولاً إلى مصر، ثم زار قورينا ومنها عاد إلى مصر حيث قضى زمناً في عين شمس.

أنت وجميع رعايا دولتكم الحاضرة، إذ قد بقي فيكم قسط زهيد من زرع تلك الأمة. وقد فاتكم هذا الأمر، لأن المتعاقبين من تلك الأمة خلال أجيال وأجيال قد تلفوا وهم لا ينطقون بلغة الكتابة... لأن دولة الأثينيين الحاضرة كانت مزدهرة يا صولون في العصور الغابرة، قبل أعظم بوار انتاب البشر بالمياه، وامتازت وتفوقت في الحرب واشتهرت في كل الأمور شهرة واسعة. ويقال إن مآثرها كانت أجلّ المآثر وأجملها، وإن نظمها السياسية كانت أبهى نظم تحت السماء سمعنا بها»[1].

ثم يعرض الكاهن المصري شرائع وقوانين أثينا القديمة بشكل يتطابق مع النظام ـ النموذج الذي رسمه أفلاطون في الجمهورية. وهذا النظام الذي ساد قديماً في أثينا، هو نفسه الذي يريد أن يحييه من جديد.

بعد مصر، ارتحل أفلاطون إلى قورينا «Cyrene» حيث تعرف هناك إلى عالمها الرياضي المشهور ثيودوروس، ودرس عليه الفلك والموسيقى.

وانتهى به المطاف في هذه الفترة إلى جنوب إيطاليا، حيث كانت توجد طائفة فيثاغورية قديمة تعيش في مدينة تارنتوم «Tarentum» التي اتخذ منها الفيثاغوريون مركزاً

---

(١) انظر الطيماوس وأكرتيس: ص ١٩٤ ـ ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة (دمشق، ١٩٦٨).

لنشاطاتهم بعد المذبحة التي اغتيل فيها زعماؤهم في المقر الأصلي للطائفة (وهو مدينة كروتون).

وكان رئيس جمهورية تارنتوم في ذلك الوقت هو الرياضي الفيثاغوري المشهور أرخيتاس، الذي كان سياسيّاً وعالماً وقائداً عسكرياً في الوقت ذاته. فما لبثت أن توطدت أواصر الصداقة بين الرجلين. ولا شك أن هذه الصفات المجتمعة في أرخيتاس هي نفسها الصفات التي كان أفلاطون يطمح إلى جمعها في رئيس «جمهوريته». ويعتبر كثير من المؤرخين أن شخصية أرخيتاس كان لها تأثير قوي ومباشر على آراء أفلاطون السياسية.

كان لأرخيتاس منافس في صقلية هو ديونيزيوس، الذي كان محارباً محترفاً يستعين بالجيوش المرتزقة، ويهدد جنوب إيطاليا والبلاد المتحالفة معها. وفي الوقت الذي نزل فيه أفلاطون ضيفاً على أرخيتاس حوالي عام ٣٨٧ ق.م، كانت هناك محاولات لإيجاد صلح أو تحالف بين ديونيزيوس وأرخيتاس، فأوفد الأول رسولاً إلى تارنتوم، هو ديون، أحد أقربائه الشبان. وعندما تعرف أفلاطون إلى هذا الأمير الشاب في بلاط أرخيتاس، توسم فيه استعداداً لتقبل الآراء الفلسفية، وللجمع بين العلم والسياسة في آن واحد. وهكذا فإن ديون عندما دعا أفلاطون إلى سراقوزة، ليطبق تعاليمه في السياسة والتربية هناك، لم يتردد أفلاطون في انتهاز هذه الفرصة التي

كان يحلم بها منذ وقت طويل. والواقع أن ظروفه السابقة لم تترك له مجالاً للتردد؛ فقد كان الطريق مسدوداً أمامه في أثينا، مع أنه - كما قال في الرسالة السابعة - لم ينقطع عن التفكير في الطريقة التي يمكن بها إصلاح أوضاع الحكم وتنظيم أمور الدولة، وكان طوال الوقت يتحين الفرصة المناسبة للعمل[١].

ويختلف المؤرخون حول نوايا أفلاطون عند رحيله إلى صقلية: هل كان يهدف إلى تطبيق مشروعاته في التربية الفلسفية والحكم على ديون، أم على الحاكم الفعلي، وهو ديونيزيوس؟ فيرى البعض أنه كان ينوي التوجه مباشرة إلى الحاكم المطلق، وهو ديونيزيوس[٢]، لإقناعه بفلسفته الخاصة، فيضمن بذلك إمكانية تطبيقها. غير أن الرأي الأرجح هو أن أفلاطون كان يستهدف ديون، وهو شقيق زوجة ديونيزيوس[٣]، لما توسم فيه من توقد الذهن والحنكة السياسية مما قد يؤهله فيما بعد لتسلم السلطة مباشرة. ويؤيد هذا ما ورد في الرسالة السابعة، حيث يقول أفلاطون: «يبدو أنني عندما التقيت بديون في ذلك الحين - وكان لا يزال شاباً صغيراً - قد

(١) انظر «الرسالة السابعة» ص ١٢٨.

(٢) هذا رأي الكاتب الإنجليزي «F.M. Cernford» الذي ترجم جمهورية أفلاطون إلى اللغة الانجليزية (انظر: الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا - ص ٢٥ حاشية).

(٣) تذكر بعض المراجع أن ديون كان ابن أخت ديونيزيوس (انظر مثلاً: إميل برهييه: الفلسفة اليونانية، ص ١٣٠).

عملت دون قصد مني على انهيار الطغيان، وذلك عندما أفضيت إليه بآرائي عن أفضل الأمور للبشرية وحثثته على اتباعها بصورة عملية. فقد تحمس ديون ـ الذي كان بطبعه سريع الفهم، وبخاصة لما قلته له آنذاك ـ تحمساً شديداً فاق ما عرفته من كل الشبان الذين قابلتهم في حياتي، وقرر أن يعيش حياته الباقية بطريقة مختلفة عن أغلبية الإيطاليين والصقليين، إذ كانت الفضيلة عنده أسمى من الملذات والمباهج الحسية. ولهذا عاش حياةأثارت حقد حاشية ديونيزيوس؛ وظل الأمر على هذه الحال حتى مماته[1]»[2].

زار أفلاطون صقلية ثلاث مرات. وكانت زيارته الأولى لها سنة ٣٨٨ ق.م، وهو في حوالي الأربعين من عمره. وقد باءت هذه الرحلة بالإخفاق، إذ غضب ديونيزيوس على أفلاطون فأمر به أن يباع في أسواق العبيد، فاشتراه أصدقاؤه وأعادوه إلى أثينا. ويروى في سبب هذا الغضب أن أفلاطون انتقد سياسة الطاغية وعرّض به. ويقول المؤرخ بلوطارخس إن ديون وأصحابه جهزوا سفر أفلاطون على سفينة تحمل فوليس «Follis» سفير إسبرطة، ولكن ديونيزيوس أسرّ إلى فوليس إما أن يقتل أفلاطون في الطريق وإما أن يبيعه، فباعه في إيجينا. ويضيف ديوجينس لايرتوس إلى هذه الرواية أن

(١) أي ديونيزيوس.

(٢) الرسالة السابعة: ص ١٣٠، ١٣١.

أنيقيرس «Annikeris» القوريناثي كان في إيجينا فاشترى أفلاطون بثلاثين ميناي[1]، ثم أرسله إلى أثينا. وقيل إن أصدقاء أفلاطون جمعوا هذا المبلغ وأرسلوه إلى أنيقيرس فرفض أن يقبله، واشترى به البستان المجاور للأكاديمية[2].

ومضى عشرون عاماً قبل أن يفكر أفلاطون في القيام برحلة أخرى إلى صقلية. في هذه الأثناء أسس في أثينا أول جامعة في العالم، وهي الأكاديمية، التي ظل يشرف عليها إلى أن دعي مرة أخرى للذهاب إلى صقلية عام ٣٦٧ ق.م. ذلك أن ديونيزيوس كان قد توفي، وتولى بعده ابنه ديونيزيوس الثاني العرش، وكان آنذاك شاباً في السادسة والعشرين، يفتقر إلى التجربة.

وجد ديون أن الفرصة سانحة للتأثير في الملك الشاب، وتلقينه تعاليم أفلاطون، لذلك سرعان ما دعاه للعودة إلى صقلية ليحقق هذا الهدف. وقبل أفلاطون الدعوة ـ ولكن بعد تردد هذه المرة ـ لأسباب إنسانية وعملية. يقول في الرسالة السابعة: «. . . مع أنني ترددت بين قبول الدعوة أو عدم قبولها وأخذت أقلب الأمر من كل ناحية، فقد بدا لي في النهاية أن

---

(١) الميناي عملة أثينية.

(٢) تفصيل هذه الروايات في بلوطارخس وديوجينس لايرتوس. وقد نقلنا هذا التلخيص هنا عن كتاب «أفلاطون» لأحمد فؤاد الأهواني، ص ١٨، ١٩.

هناك أسباباً كثيرة ترجح أمامي الآن وجود حالة يتحتم فيها الإقدام على المخاطرة، هذا إذا شاء أحد على الإطلاق أن يحاول وضع آرائه عن القانون ودستور الحكم موضع التنفيذ في الواقع الملموس. فقد كنت الآن بحاجة إلى إقناع إنسان واحد بآرائي لكي أحقق كل الخير الذي قصدت إليه. هكذا غادرت وطني بعد أن شجعتني هذه الأفكار على الإقدام على المخاطرة؛ ولم تكن الدوافع التي حركتني إلى ذلك كما تصور بعض الناس؛ بل كان الدافع الأساسي هو خوفي من الشعور بالخجل من نفسي وخشيتي من أن أبدو في عيني مجرد رجل نظري عاجز عن إنجاز فعل واحد، وأن أقع في شبهة الخيانة لوفاء ديون وكرم ضيافته، وذلك في وقت كان فيه يتعرض لخطر لا يقل عن الخطر الذي يمكن أن أتعرض له»[1].

وهكذا عاد أفلاطون سنة ٣٦٦ ق.م. إلى صقلية، ولكن العلاقات لم تلبث أن ساءت بين أفلاطون وديون من جهة، وبين ديونيزيوس الثاني من جهة أخرى؛ إذ اتهمهما هذا الأخير بالتآمر عليه والسعي إلى خلعه عن العرش. وانتهى به الأمر إلى نفي ديون إلى إيطاليا، وبقي أفلاطون بعده فترة يسيرة على أمل التأثير على الملك الشاب من أجل إعادة ديون من منفاه؛ ولما يئس الفيلسوف من ذلك اقتنع بضرورة الرحيل؛ ولم

---

(١) الرسالة السابعة: ص ١٣٣.

يكن ذلك بالأمر اليسير على طاغية يخشى على سمعته من اتهام الرأي العام اليوناني بسوء معاملة الفيلسوف. ولهذا وعده أفلاطون بالعودة إلى صقلية حالما تتغير الظروف السياسية وتعقد معاهدة السلام مع القرطاجيين، فوافق ديونيزيوس، وتمكن أفلاطون من مغادرة الجزيرة والرجوع سالماً إلى بيته.

وفي عام ٣٦١ تجددت دعوة ديونيزيوس لحضور أفلاطون إلى الجزيرة، واستجاب لها الفيلسوف بالرغم من سوء ظنه السابق بالطاغية الشاب، واكتشافه أنه أخلف وعده بالموافقة على رجوع ديون من منفاه. وقد برر أفلاطون استجابته بقوله: «... وجاءتني كذلك خطابات أخرى[١] من أرخيتاس والأصدقاء في تارنت، وكلها تشيد بتقدم ديونيزيوس في الفلسفة، وتشير إلى أنني إن لم أحضر على الفور فسوف أعرض للخطر الشديد علاقات الصداقة التي أقمتها بنفسي بينهم وبين ديونيزيوس، وهي في نظرهم علاقات ذات أهمية سياسية قصوى»[٢].

غير أن هذه الزيارة الأخيرة تحولت إلى كارثة، فلم يف ديونيزيوس بشيء من وعوده، ولم يدخل في حوار مع الفيلسوف

(١) كان ديونيزيوس قد أرسل إلى أفلاطون خطاباً مطولاً يعده فيه بالاستجابة إلى كل مطالبه إذا لبى دعوته بالرجوع إلى صقلية، ويهدده فيه بالمقابل بإبقاء ديون في المنفى في حال رفض الدعوة (الرسالة السابعة: ص ١٥٥).
(٢) الرسالة السابعة: ص ١٥٥.

إلا مرة واحدة. ووجد أفلاطون نفسه سجيناً كالطائر الحبيس في قفصه، وتأزم الموقف حتى تعرضت حياته للخطر، وحاصره التهديد بالقتل في كل لحظة؛ ولولا مسارعة صديقه أرخيتاس بالتوسط له عند الطاغية لما قدرت له النجاة من الموت.

هكذا رجع أفلاطون في سنة ٣٦٠ إلى بلده وهو يطوي في صدره الشعور المرير بخيبة الأمل من تحقيق أحلامه الفلسفية.

وفي هذا الوقت كان ديون قد تمكن من جمع جيش يضم الكثير من تلاميذ أفلاطون في الأكاديمية، فهاجم صقلية وتمكن من هزيمة ديونيزيوس وحكم الجزيرة أربع سنوات. ولكن ديون بعد أن فشل في استرضاء الناس عن طريق برنامجه الإصلاحي، تحول هو ذاته إلى طاغية، وانتهى به الأمر إلى القتل على يد كاليبوس «Callippus» وهو تلميذ آخر من تلاميذ أفلاطون.

هذه الأحداث جعلت أفلاطون في النهاية يتخلى عن مثاليته السياسية التي طرحها في «الجمهورية»، واستعاض عن مقولة «سيادة الفلسفة» بمقولة «سيادة القانون» التي طرحها في كتبه المتأخرة مثل كتاب «السياسي» وكتاب «القوانين» أو «النواميس».

وقد بلغ أفلاطون حدّاً عالياً من السن، واستمر في مهمته الأصلية، وهي التدريس في الأكاديمية، إلى أن توفي سنة ٣٤٨ ـ ٣٤٧ ق.م.

٢ ـ الأكاديمية

بعد أن باءت رحلة أفلاطون الأولى إلى صقلية بالفشل، عاد إلى أثينا سنة ٣٨٧ ق.م. حيث ابتاع على مقربة من قرية كولونا قطعة أرض تعرف باسم الأكاديمية. وقد سميت بهذا الاسم لأنها كانت تطلّ على بستان لبطل قديم كان الشفيع لهذا المكان، وكان اسمه أكاديموس.

فوق هذه الأرض التي تطلّ على بستان أكاديموس، أنشأ أفلاطون أول جامعة في العالم؛ أنشأها جمعية دينية علمية، وكرسها لربات الشعر، وأقام بها معبداً، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها. وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة، ما خلا فترتين سافر فيهما إلى صقلية: الأولى سنة ٣٦٧، والثانية سنة ٣٦١.

ولم يكن تأسيس الأكاديمية حدثاً هامّاً في حياة أفلاطون فحسب، بل في حياة الفكر الغربي بأسره؛ إذ ظلت قائمة ما يقرب من عشرة قرون وإلى اليوم الذي أمر الأمبراطور جستنيان بإقفال المدارس الوثنية في العالم الروماني المسيحي سنة ٥٢٩م.

وكان الهدف الرئيسي لأفلاطون من إنشاء الأكاديمية هو تربية وتخريج فئة من الفلاسفة السياسيين القادرين على نشر

وتطبيق نظرياته التربوية والاجتماعية والسياسية في مختلف أنحاء البلاد اليونانية، طبقاً لمبادئه المثالية في العدالة.

ويذكر بلوتارك أن أفلاطون لم يترك لنا مجرد نظرية مثالية في السياسة، بل تعدَّى ذلك إلى تخريج سياسيين ومشرعين، أمثال ديون في صقلية، وبتون وهيراقليد في تراقيا، وأودوكس وأرسطو اللذين شرعا قوانين لكنيدوس واسطاغبرا[1].

وإلى جانب كونها مدرسة أسسها أفلاطون بالدرجة الأولى لتخريج السياسيين والمشرعين، فإن الأكاديمية اشتهرت، إلى جانب ذلك، بتدريس الرياضيات بفروعها؛ وقد كتب أفلاطون على باب مدرسته: «من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا». وكان تعليم الرياضيات يشتمل على الحساب والعدد، والهندسة، والفلك، والموسيقى، وهي العلوم التي اشتهرت في العصر الوسيط باسم المجموعة الرباعية.

أما علم العدد والحساب، فهو العلم الذي ينبغي أن يتعلمه كل إنسان قبل غيره من العلوم، فهو علم لا غناء عنه في كل صناعة وفي كل علم آخر حتى في فن الحرب[2]. وهو العلم الذي من شأنه أن يقودنا إلى الوجود الحقيقي؛ فكما أن

---

(١) انظر: تراث الإنسانية ـ المجلد الخامس ـ ص ٢٨٥ (بحث عن جمهورية أفلاطون بقلم د. أميرة حلمي مطر).

(٢) أفلاطون: الجمهورية ـ الكتاب السابع، ص ٤٤٣ ـ ترجمة فؤاد زكريا.

دراسته ضرورية للمحارب من أجل تنظيم الجيوش، فهي ضرورية أيضاً للفيلسوف لكي يصل إلى الوجود الحق. وحارس الجمهورية عند أفلاطون هو محارب وفيلسوف في آن واحد[1].

أما موضوع علم العدد والحساب، فهو تأمل الأعداد في ذاتها، بحيث يجب رفض البحث في مجموعات الأشياء المادية التي تمثل أشياء منظورة أو ملموسة[2]

والهندسة ـ التي تلي الحساب في الترتيب ـ هي أيضاً «تنفعنا بقدر ما تتصل بالعمليات الحربية، إذ أن قدرة القائد على إقامة المعسكرات، والتحصن في المواقع المنيعة، ونشر جيشه أو تركيزه، وأداء التشكيلات الأخرى خلال المعركة وأثناء السير؛ كل هذا يتوقف على مدى علمه بالهندسة»[3].

ولكن السبب الأكثر عمقاً لدراسة الهندسة بنظر أفلاطون، هو بلوغ هدفه الحقيقي، ألا وهو تأمل مثال الخير: «فلو كانت الهندسة تدفعنا إلى تأمل الوجود الحق، لكانت معينة لنا في مهمتنا. وإذا اقتصرت على عالم التحول، لما كانت تفيدنا في شيء»[4].

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٤٧.
(٢) المصدر السابق: ص ٤٤٨.
(٣) المصدر السابق: ص ٤٤٩.
(٤) المصدر السابق: ص ٤٥٠.

أما العلم الثالث الذي يجب أن يدرسه شباب الجمهورية فهو الفلك: «إذ أن معرفة الشهور والسنوات لا تقلّ أهمية بالنسبة إلى القائد الحربي عنها بالنسبة إلى الفلاح أو الملاح»[1]. ولكن علم الفلك الصحيح هو الذي يدرس الأجرام السماوية بذاتها بغضّ النظر عن آثارها الأرضية المحسوسة[2].

وإذا كان علم الفلك الحقيقي هو الذي يدرس الانسجام في حركة الكواكب ذاتها، فإن علم الموسيقى الحقيقي هو الذي يدرس اللحن والإيقاع عقليّاً لا سمعيّاً. إن أساتذة الموسيقى ـ يقول أفلاطون ـ «يبحثون عن الخصائص العددية في التوافقات المسموعة، ولكنهم لا يرتقون إلى مستوى المشاكل ذاتها، أي البحث في أي الأعداد يكون بطبيعته منسجماً، وأيها يكون غير منسجم، وفي السبب في كلتا الحالتين»[3].

هذه هي العلوم الرياضية التي اهتم أفلاطون بتدريسها في الأكاديمية. وقد رأينا مما أوردناه آنفاً أنه لم يتجه إلى تدريسها من أجل منافعها المحسوسة بقدر ما كانت ضرورية ـ برأيه ـ كأرضية فكرية يجب توفرها في الحاكم الفيلسوف ليتوصل إلى معرفة الوجود الحق، أي عالم المثل.

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٥١.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٥٣، ٤٥٤.

(٣) المصدر السابق: ص ٤٥٦.

ومن الأخطاء المشهورة عند كثير من الناس أن الأكاديمية قصرت بحثها على السياسة والرياضيات دون علوم الحياة والعلوم الطبيعية. غير أن هناك كثيراً من الدلائل التي تفيد أن الطلبة كانوا يتابعون بحوث علم الحياة بشغف، وآية ذلك تهكم شعراء الكوميديا على هذا الضرب من البحث. انظر إلى تصوير ابيقراطس «Epikrates» شاعر الكوميديا لطلبة الأكاديمية، حيث يقول:

«أخبرني عن أفلاطون وسبيسيبوس ومنيديموس ماذا يعملون الآن؟ أي فكرة عميقة وأي جدل شديد يبحثونه؟

- إني أعرف كل شيء وسأخبرك ببساطة: في عيد الباناثيناي رأيت جماعة من الشباب في ملعب الأكاديمية حيث سمعت أموراً غريبة بعيدة عن التصديق، كانوا يعرّفون ويقسمون العالم الطبيعي، ويميزون عادات الحيوان وطبائع الشجر وأنواع الخضر. ورأيت معهم يقطيناً كانوا يبحثون من أي نوع هو.

- وماذا قرروا أي نبات هو، ومن أي نوع؟ أخبرني إذا كنت تعرف.

- حسناً؛ لقد ظلوا جميعاً أول الأمر صامتين، وانحنوا فوقها بعض الوقت يتأملونها. وفجأة وهم ما زالوا يفحصونها قال أحد الصبيان إنها خضر مستديرة، وقال آخر إنها حشيش،

وثالث إنها شجرة. فلما سمع طبيب صقلي كان موجوداً هناك ذلك، انفجر سخطاً على الهراء الذي ينطقون به.

ـ أحسب أنهم لا بد غضبوا غضباً شديداً وصاحوا في وجهه، إذ من الفظاظة أن يفعل ذلك في وسط الحديث.

ـ لم أحفل بالصبيان، ولكن أفلاطون الذي كان موجوداً أخبرهم في عطف شديد وبغير أن ينزعج، أن يحاولوا من البدء تعريف نوعها. ثم مضوا في تعريفاتهم»[1].

يتضح مما سبق أن الأكاديمية، إلى جانب تدريسها السياسة والتشريع كمادة أساسية، اتجهت إلى تدريس الرياضيات والطبيعيات كعلوم رديفة ـ إذا صح التعبير ـ من أجل تحقيق الهدف السياسي المثالي الذي سعى إليه أفلاطون.

أما منهج التدريس في الأكاديمية فلم يكن مقتصراً على الحوار وحده، بل كان يشمل إلى جانبه البحث المرسل الذي لا يقوم على الحوار. وقد كانت الأكاديمية تختلف في منهجها عن بقية المدارس المشابهة لها في أثينا، فهذه المدارس الأخرى التي كانت تعلم الخطابة مثل مدرسة إيزوقراطس كان لها كتب معلومة فيها الصيغ التي يجب على كل خطيب أن يستخدمها،

(١) نقلاً عن كتاب «أفلاطون» لأحمد فؤاد الأهواني ـ ص ٣٦، ٣٧ ـ وقد نقله بدوره عن فيلد ـ Field.

ومهمة الأساتذة إنما هي أن يشرحوا للطلاب هذه الصيغ ويحللوها ويبينوا موضع التأثير الخطابي فيها. وعلى العكس من هذا، أراد أفلاطون أن يجعل البحث حرّاً يقوم على أساس الجدل والنقاش. ولكن ليس معنى هذا أنه حمل على التأليف، بل هو قام بالتأليف من قبل، ولكن المقصود أن أفلاطون لم يكن يرغب من وراء التأليف أن يأتي بكتب مدرسية للطلاب يدرسونها هي وحدها، بل كان يرمي من وراء هذه الكتب المؤلفة إما إلى تسجيل الدروس التي تلقى في الأكاديمية من أجل أن تبقى، وإما إلى تسجيل هذه الدروس من أجل من هم في خارج الأكاديمية. وما يسمونه باسم المقالات غير المكتوبة هي تلك التي لا يسير فيها الكلام على أساس الحوار، بل يكون الكلام فيها مرسلاً دون حوار، ومن الأمثلة على هذا مقالة «التعريفات» لأفلاطون، ثم مقالة «الخير» التي يذكرها أرسطو[1].

وقد كانت الأكاديمية في عصر أفلاطون مركزاً علميّاً مهمّاً أمّه اليونانيون من جميع البلدان، سواء من بلاد اليونان نفسها أو من مناطق آسيا الصغرى التي أصبحت يونانية فيما بعد. وطوال عهد أفلاطون بقيت الأكاديمية ملتزمة إلى حد بعيد بآرائه السياسية والعلمية؛ ولكن تطورات كثيرة طرأت عليها بعده،

---

(١) انظر د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون ـ ص ٧٦.

حيث تعاقب على رئاستها مجموعة من الفيثاغوريين، أشهرهم اسبوسيبوس (من سنة ٣٤٨ إلى سنة ٣٣٩) وكسينوقراطس (٣٣٩ ـ ٣١٥) وبوليمونس (٣١٥ ـ ٢٦٩) ثم أقراطس الذي انتهى معه عهد الأكاديمية القديم.

وفي عهدها الوسيط (في القرن الثالث قبل الميلاد) تأثرت الأكاديمية بالمذاهب الشكية (ارسيسيلاوس وغيره). ثم طورت في عهدها الجديد (كارنيادس والآخرون في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد) النزعة الشكية هذه، وعارضت تعاليم الرواقيين حول معيار الحقيقة[1]. وربطت الأكاديمية في الحقبة التالية، وبطريقة تلفيقية، بين التعاليم الأفلاطونية والرواقية والأرسطية والمدارس الأخرى. واندفعت في القرنين الرابع والخامس للميلاد اندفاعاً تامّاً نحو مذهب الأفلاطونية الجديدة، إلى أن أغلقت سنة ٥٢٩ على يد الأمبراطور جستنيان[1]، فهرب فلاسفتها إلى فارس حيث رحب بهم كسرى أنوشروان، وأنزلهم في «جنديسابور» فانتقلت الفلسفة اليونانية إلى المشرق، وعن هذا الطريق نفذت إلى العرب وأثرت أعظم الأثر في الحضارة الإسلامية. واحتفظت اللغة العربية بتراث اليونان عدة قرون من الزمن حتى أسلمته مرة

---

(١) انظر الموسوعة الفلسفية: ص ٤٤ ـ بإشراف م. روزنتال وي. يودين (دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٩٨١).

أخرى إلى أوروبا بعد نقل الكتب العربية إلى اللغة اليونانية[1].

وقد تأسست الأكاديمية من جديد في فلورنسا في عصر النهضة (١٤٥٩ ـ ١٥٢١) وخلصت من الموقف الأفلاطوني إلى موقف مدرسي (سكولائي) طبعها بالطابع الأرسطي[2].

---

(١) انظر أحمد فؤاد الأهواني: «أفلاطون» ـ ص ٤٠.

(٢) الموسوعة الفلسفية: ص ٤٤.

٣ ـ مؤلفاته

تعتبر كتب أفلاطون الوحيدة من بين كتب جميع الفلاسفة القدماء التي حفظت لنا كلها ووصلتنا كاملة. وليست المشكلة بالنسبة لأفلاطون مشكلة كتب مفقودة، بل مشكلة كتب منحولة تمكن النقد الحديث من إبعادها أو إبعاد أكثرها عن قائمة الكتب المجمع على صحة نسبتها إلى أفلاطون.

وبين أيدينا الآن ٣٦ محاورة لأفلاطون، بما فيها «الرسائل» التي تعد محاورة يختتمون بها مؤلفاته. أما الحوارات التي اتفق النقاد على أنها له فعددها ٢٨ حواراً.

أ ـ تصنيف المحاورات

تعتبر مسألة تصنيف محاورات أفلاطون من المسائل الهامة التي شغلت الباحثين قديماً وحديثاً. فقد قسمها الأقدمون إما إلى رباعيات أو إلى ثلاثيات؛ فبعضهم يضع كل أربع محاورات على حدة، والبعض الآخر يضع كل ثلاث محاورات على حدة، دون أن يكون هناك أي ترتيب منطقي بين الأقسام. ثم جاء فريق آخر فقسم هذه المحاورات من ناحية تدرجها بالصعوبة من أجل التدريس: فيبدأون بالسهلة ثم يرتفعون شيئاً فشيئاً

حتى أصعبها. والبعض الآخر قسمها من حيث ظهور شخصية سقراط في هذه المحاورات: فيبدأون بمحاورة «بارمنيدس» التي يظهر فيها سقراط شاباً، ثم يستمرون في المحاورات شيئاً فشيئاً بحسب سن سقراط.

ولكن ابتداء من القرن التاسع عشر بدأ الباحثون يرتبون المحاورات ترتيباً أقرب إلى التطور التاريخي لفكر الفيلسوف، فاستعملوا طرائق «النقد الباطن»، وبحثوا في خصائص كل مؤلَّف من حيث اللغة والأسلوب الأدبي والفلسفي، فقسموها إلى ثلاثة أقسام تبعاً لتقاربها في هذه الخصائص، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب محاورة «القوانين» لما هو معلوم من أن هذا الكتاب آخر ما كتب أفلاطون، فوضعوا في طور الشيخوخة المحاورات التي تشابهه، وفي طور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابهة، وفي طور الكهولة المحاورات التي تلتقي فيها خصائص الطائفتين.

وسنعرض فيما يلي مؤلفات أفلاطون حسب التقسيم الثلاثي الآنف ذكره. ثم نقدم قائمة حسب ترتيبات بعض المختصين نذكر فيها ترتيب المحاورة وموضوعها وزمانها بالتقريب. وزيادة في الفائدة سنذكر كتبه التي نقلت قديماً إلى اللغة العربية، وأسماء كتبه التي نسبها إليه كتاب المسلمين، وهي منحولة إليه إما بتمامها وإما بأجزاء منها.

١ ـ تقسيم المحاورات حسب أطوار حياة أفلاطون[١]:

تسمى محاورات الشباب بالسقراطية، لأن منها ما هو دفاع عن سقراط، ومنها ما يبين بها آراءه، ومنها ما يسجل بها ذكراه. فنجد في هذه المرحلة محاورات «الدفاع» و «أقريطون» و «أوطيفرون». كما ينتمي إلى هذا الدور المحاورات التي يظهر فيها المنهج السقراطي وهو الذي يحدد بواسطته مفاهيم المعاني الشائعة، مثل محاورة «خرميدس» في الفضيلة، ولها ثلاثة حدود: الأول أنها الاعتدال في العمل، والثاني أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسان، والثالث أنها علم الخير والشر. ومحاورة «لاخس» وهي خاصة بتعريف الشجاعة. ومحاورة «ليسيس» الخاصة بتعريف الصداقة. و «بروتاغوراس» في السوسفطائي ما هو، وما الفائدة من تعليمه، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة، وهل الفضيلة وحدة أم كثرة، وفي أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر، إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه. وينتسب إلى هذا الدور أيضاً محاورة «إيون» في شعر هوميروس، ومحاورة «غورجياس» في الأخلاق السياسية ونقا. بيان السوفسطائيين، ثم الكتاب الأول من محاورة

---

(١) سنعتمد في هذا التقسيم على ما أورده يوسف كرم في كتابه «تاريخ الفلسفة اليونانية» ص ٦٤ ـ ٦٧، وما أورده عبد الرحمن بدوي في كتابه عن أفلاطون، ص ٩٣ ـ ٩٥، مع الاستفادة من ترتيب إميل برهييه في كتابه عن الفلسفة اليونانية ص ١٣٢، ١٣٣.

«الجمهورية» الذي يظن أن أفلاطون قصد أن يجعله محاورة مستقلة بعنوان «طراسيماخوس». وينتهي هذا الدور بانتهاء رحلته الأولى إلى صقلية.

أما محاورات الكهولة فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها، وقد كتبها بعد عودته من إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية. وبدأها بمحاورة «منكسينوس» التي يوضح فيها أفلاطون برنامج المدرسة الجديدة، والغاية التي من أجلها أنشئت هذه المدرسة، كما يبسط فيها رأيه في البيان بعد أن نقد في «غورجياس» رأي السوفسطائية فيه. ثم محاورة «مينون» في كون العلم تذكر معارف مكتسبة من حياة سابقة على الحياة الأرضية. ومحاورة «أوثيديموس» في الحياة الفلسفية، ويحمل فيها على السوفسطائية ويبين أنه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية. ومحاورة «أقراطيلوس» التي يبين فيها الصلة بين اللغة والفكر. ثم محاورة «فيدون» في خلود النفس. ثم محاورة «المأدبة» حيث يشرح مذهبه في الحب الفلسفي. ويلي ذلك بقية «الجمهورية» وتشمل تسعة كتب (من الكتاب الثاني إلى العاشر) يبين فيها آراءه في المدينة الفاضلة. ثم تأتي محاورة «فيدروس» في البلاغة. ثم «بارمنيدس» و«ثياتيتوس»، ففي الأولى يراجع نظريته في «المثل» ثم ينتقد المذهب الإيلي، وفي الثانية يحدّ العلم ويعلل الخطأ ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب.

وتمتاز محاورات الشيخوخة بالجفاف والجدل الدقيق،

ففي محاورة «السوفسطائي» يتطرق إلى التعريفات، فيتكلم في الفن وتقسيمه، وفي تصنيف المعاني إلى أنواع وأجناس، ويحلل معنى الوجود واللاوجود. ويحاول في محاورة «السياسي» أن يبين وظيفته من خلال سؤاله ما هو. أما محاورة «فيلابوس» فيرد فيها على إيدوكس الذي قال بأن اللذة هي الغاية من الأخلاق، فيقرر أفلاطون أن السعادة ليست هي اللذة. ويصور في محاورة «طيماوس» تكوين العالم، فيتطرق إلى الصانع والطبيعة إجمالاً وتفصيلاً. وفي «أقريثياس» يبحث في أصل الإنسان. وأخيراً، تأتي محاورة «القوانين» في اثنتي عشرة مقالة، وهو الكتاب الوحيد الذي خلا من شخص سقراط.

ونضيف إلى ما ذكرناه أسماء المحاورات التي أنكر النقد الحديث نسبتها إلى أفلاطون، وهي - كما أوردها برهييه[1] -: ألقيبيادس الثاني، المتنافسون، ثياغس، أقليطوفون، مينوس، هيبارخوس.

أما الرسائل الثلاث عشرة المحفوظة باسم أفلاطون، والتي شكك النقاد في نسبتها إليه حتى عدوها مقتطفات تمرينية لخطباء أثينيين، فقد ثبت اليوم نسبة أكثرها إليه، وبخاصة منها الرسالة السابعة الطويلة الموجهة إلى أصدقاء ديون، والخاصة بالتفاصيل عن العلاقات بين ديونيسيوس وأفلاطون.

---

(١) إميل برهييه: الفلسفة اليونانية، ص ١٣٣.

٢ ـ قائمة بترتيب المحاورات ومواضيعها وزمان الحوار بالتقريب، حسب تيلور وبرهييه وبوديه ولوب[١]

ترتيب تيلور Taylor	موضوع المحاورة	زمان الحوار	ترتيب برهييه Brehier	ترتيب بوديه Bude´	ترتيب لوب Loeb
هيبياس الكبرى	في الجميل	٤٢٧	بروتاغوراس	هيبياس الصغرى	أوطيفرون
هيبياس الصغرى	في الحق والباطل	٤٢٧	إيون	ألقبيادس الأولى	الدفاع
إيون	في شعر هوميروس	٤٠٥	الدفاع	الدفاع	أقريطون
منكسينوس	خطبة رثاء	٣٨٧	أقريطون	أوطيفرون	فيدون
خرميدس	في العفة	٤٢٢	أوطيفرون	أقريطون	فيدروس
لاخس	في الشجاعة	٤٢٢؟	خرميدس	هيبياس الكبرى	ثياتيتوس
ليسيس	في الصداقة	٤٢٢؟	لاخس	خرميدس	السوفسطائي
أقراطيلوس	في اللغة	٤٣٠؟	ليسيس	لاخس	السياسي
أوثيديموس	في الحياة الفلسفية	٤٢١	هيبياس الكبرى	ليسيس	فيلابوس
غورجياس	في الأخلاق السياسية	٤٢٢	هيبياس الصغرى	بروتاغوراس	إيون
مينون	في أن العلم تذكر	٤٠٢	ألقبيادس الأولى	غورجياس	لاخس
أوطيفرون	في التقوى	٣٩٩	غورجياس	مينون	بروتاغوراس

فيدون	في خلود النفس	٣٩٩	أوثيديموس	فيدروس	ليسيس
المأدبة	في الحب	٤١٥	الجمهورية	إيون	المأدبة
بروتاغوراس	في السفسطائيين	٤٣٥	فيدون	منكسينوس	غورجياس
الجمهورية	في المدينة الفاضلة	٤٢١	المأدبة	أوثيديموس	أقراطيلوس
فيدروس	في البلاغة	بين ٤١١و٤٠٤	فيدروس	أقراطيلوس	بارمنيدس
• ثياتيتوس	نظرية المعرفة	٣٩٩	أقراطيلوس	الجمهورية	هيبياس الكبرى
بارمنيدس	في المنطق	٤٥٠	ثياتيتوس	بارمنيدس	هيبياس الصغرى
السوفسطائي	في التعريفات	٣٩٩	بارمنيدس	ثياتيتوس	طيماوس
السياسي	وظيفة السياسي	٣٩٩	السوفسطائي	السوفسطائي	أقريثياس
فيلابوس	في اللذة والخير	٤٢٢	السياسي	السياسي	قليطوفون
طيماوس	في أصل العالم	٤٢١	طيماوس	فيلابوس	منكسينوس
أقريثياس	في أصل الإنسان	٤٢١	أقريثياس	طيماوس	الرسائل
القوانين	في تنظيم المدينة	؟	القوانين	أقريثياس	الجمهورية
ملحق القوانين	ملحق رياضي القوانين	؟	ملحق القوانين	القوانين	القوانين

(١) نقلاً عن كتاب «أفلاطون» لأحمد فؤاد الأهواني.

٣ ـ كتبه التي نقلت إلى العربية قديماً، والتي نسبها إليه المسلمون(١):

لا شك أن معرفة المسلمين بأفلاطون كانت أقل من معرفتهم بأرسطو، لذلك كانت كتبه المنقولة إلى العربية أقل من كتب أرسطو، ونسب المسلمون إلى أفلاطون الكثير من الكتب المنحولة. وسنذكر فيما يلي ما عرِّب من كتبه وما نسب إليه:

كتاب الجمهورية أو السياسة: نقله إلى العربية حنين بن إسحق. كتاب القوانين أو النواميس: نقله حنين بن إسحق ويحيى بن عدي. وينبغي ألا نخلط بين النواميس بمعنى القوانين وبين هذه الكلمة بمعنى الحيل أو الأسرار أو الوصفات، فهناك كتاب بهذا الاسم نسبه المسلمون إلى أفلاطون وهو يبحث في الخرافات والتنبؤات، وهذا الكتاب يوناني الأصل ويحتمل أن يكون حنين بن إسحق قد نقله إلى العربية.

وأصلح يحيى بن عدي ترجمة كتاب طيماوس، ذكر ذلك ابن النديم في الفهرست وابن القفطي في تاريخ الحكماء. وهما يذكران في موضع آخر أن هذا الكتاب نقله إلى العربية ابن البطريق وحنين بن إسحق. وينسب المسعودي في كتاب «التنبيه» لأفلاطون كتاباً سماه «طيماوس طبي» ويقول إنه يتناول

---

(١) الكتب والمؤلفات التي سنذكرها أوردها كارا دي ڤو «Carra De Vaux» في دائرة المعارف الإسلامية مادة «أفلاطون».

الكلام في تركيب عالم الطبيعة، بينما كتاب طيماوس الحقيقي يتناول الكلام فيما بعد الطبيعة. ونحن نعرف أن حنين بن إسحق ترجم بعض شروح جالينوس على طيماوس، فربما كانت هذه الترجمة هي التي سميت طيماوس طبي.

وذكر كتاب طيماوس مرات كثيرة في المؤلفات العربية، وفي كتاب الإلهيات لأرسطو. وذكره الرازي والمسعودي وغيرهما ممن كتبوا التراجم والطبقات.

ونقل إسحق بن حنين كتاب سوفسطس[1] «Sophist» بتفسير ألامقيدورس. وذكر البيروني كتاب فاذن «Phedon» في «تحقيق ما للهند من مقولة»، كما ذكره المسعودي أيضاً في كتاب «التنبيه». وقد ذكر ابن أبي أصيبعة كتاب احتجاج سقراط على أهل أثينا «Apologie de Socrate».

وإلى جانب هذه المؤلفات ذكر كتاب التراجم مقالات لأفلاطون عرفوها بالاسم على الأقل، وحرفوا كثيراً في أسمائها، وهذه المقالات هي: غورجياس «Gorgias» وفروطاغورس «Protagoras» وقراطولس «Cratylus» وفدرس «Phaedrus» و تاأجيس «Theage's» ولاخس «Laches» وخرميدس «Charmides» وأوثوديمس

(١) نرسم أسماء كتب أفلاطون هنا كما وردت في المؤلفات العربية القديمة: فهرست ابن النديم، طبقات الأمم للقاضي صاعد، وطبقات الاطباء لابن أبي اصيبعة.

«Euthydemus» وأوثوفرن «Eutyphro» وقرطن «Crito» وكتاب السياسة «Politicus» وفرمـانيدس «Parmenides» وكتاب مانن «Meno» وكتاب مانكسانس «Menexenus» وكتاب قيلوطوفون «Clitophon». وأضاف العرب إلى اسم ألقبيادس «Alcibiades» عبارة «في الجميل»؛ والواقع أن هذا الوصف يخص كتاب هيبياس «Hippias». وينسبون أيضاً لأفـلاطون مقـالتين همـا إبـرخس «Hipparchus» ومينس «Minos».

وتنسب المصنفات العربية لأفلاطون كتاب الوصية أو وصية أفلاطون لأرسطو، وكتاب أدب الصبيان[1]، وكتاب الروابيع[2]. وهناك كتاب بهذا الاسم في الفلسفة الصوفية وفي الكيمياء ينسب إلى أفلاطون، وكذلك نبذ مختلفة منها كتاب باسم علل القوى المضمنة في الجواهـر العلوية، وقـد ذكر الكندي هذا الكتاب، وصنف كتاباً في الموضوع نفسه، وذكره أبو العافية المشهور. ويمكن أن يكون قد حصل خلط في نسبة هذا الكتاب بين اسمي أفلاطون وأفلوطين.

وينسب إلى أفلاطون كذلك مقالات في الكيمياء، وفي الأحلام، والقوى السحرية لـلأعداد، والفـراسة، وأسرار الأشكال الفلكية، والعنـاصر والنسب، وكتاب في النـطفة

(١) ذكره ابن النديم باسم «تأديب الأحداث».

(٢) ذكره القفطي باسم «الرابوعات».

الإنسانية، وكتاب أصول الهندسة نقله قسطا بن لوقا. ويشمل كتاب حنين بن إسحق المسمى أقوال الحكماء أقوالاً منسوبة إلى أفلاطون وأرسطو وما روي عن خاتميهما من أساطير.

ونجد أيضاً في كتاب «مختار الحكم» الذي ألفه أبو الوفاء المبشر بن فاتك حوالي عام ٤٤٥ هـ (١٠٥٣ ـ ١٠٥٤م) أقوالاً لأفلاطون. وينسب ابن أبي أصيبعة كذلك إلى سقراط وأفلاطون رسالة خلقية لا نعرف أصلها تسمى معاتبة النفس.

ب ـ أسلوب المحاورة الأفلاطونية

لم تكن محاورات أفلاطون أول ما كتب من الحوار الفلسفي، فقد اتبع زينون الإلياتي وكثيرون غيره هذه الطريقة ذاتها، ونشر تيمن الأثيني قاطع الجلود بطريقة الحوار أحاديث سقراط التي كانت تدور في حانوته[1]. ولكننا نجد المحاورة الأفلاطونية تشتمل ـ بالإضافة إلى الجدل أو النقاش ـ على مظاهر درامية تمثيلية، كما تتضمن أحياناً عرضاً متسقاً مطرداً.

فالمحاورة عند أفلاطون تدخل ضمن الأدب التمثيلي لأنه كثيراً ما يشير بوضوح إلى المكان والزمان وسائر الظروف التي تكون جزءاً أساسيّاً من عناصر الدراما، وإن كانت هناك بعض المحاورات التي تختفي منها، أو تكاد، كل عناصر الدراما مثل «فيلابوس» و«السوفسطائي». كما إن إبراز أصناف مختلفة من

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج ٧ ص ٤٧٣، ٤٧٤.

الأشخاص وتصويرهم بصورة دقيقة يشكل في المحاورة الأفلاطونية عنصراً مهمّاً من عناصر الدراما. وأبرز شخصياته على الإطلاق سقراط الذي يظهر في جميع أدوار حياته، ثم يأتي بعده مجموعة مختلفة من سفسطائيين وفلاسفة أغراب وفتيان من أسر عريقة في أثينا ورجال سياسة من المدينة وخطباء وشعراء، مما يجعل محاورات أفلاطون مرآة تعكس صورة عصره بشكل واضح ودقيق.

أما المظهر الثاني من مظاهر المحاورة الأفلاطونية فهو العرض المتسق المطرد الذي يتبدى في شكلين شبه مترابطين، وهما: الخطاب الذي يدافع عن طرح أو عن قضية، والأسطورة التي تروي وتسرد. أما الخطاب الذي يدافع عن قضية فيطرح عادة علي لسان محاوري سقراط، وغالباً ما يتلبس طابع المحاكاة الساخرة، كأن يعرض سفسطائيون رأيهم في محاضرة علنية، فينتهز أفلاطون الفرصة ليحاكي ساخراً أسلوب بروتاغوراس أو غورجياس[1].

أما الأسطورة فقد اعتمدها أفلاطون ليصور بالرمز ما لا يستطيع البرهنة عليه بالمنطق. وتحفل محاوراته بأساطير مختلفة ومتنوعة، أشهرها أسطورة الأطلانتيد[2] في محاورة أقريتياس، وأسطورة تكوين العالم في محاورة طيماوس.

---

(١) بروتاغوراس وغورجياس فيلسوفان سوفسطائيان مشهوران.

(٢) الأطلنتيد: جزيرة يزعم الأقدمون أنها كانت تقع في الأطلسي غربي جبل =

والمظهر الثالث من مظاهر المحاورة ـ وهو الأهم ـ هو النقاش، أو الجدل الذي يعتبر الإطار للمحاورة. وهو عبارة عن بحث في مسألة ومحاولة حلها بتمحيص ما يقال فيها، حيث يسأل سقراط محدثيه رأيهم في قضية ما، فيطرحونه، فيناقشهم ويدحض هذا الرأي، فيتحولون إلى غيره، فيناقشهم أيضاً وهكذا. وليس من الضروري أن ينتهي النقاش إلى نتيجة، ولكنه في النهاية طلب للحقيقة بخلاف الجدل عند السوفسطائيين. ونقطة الضعف في المحاورات ـ كما يقول ديورانت ـ «أنها يعوزها المتكلمون الأقوياء القادرون على أن يردوا على سقراط بغير نعم أو ما في معناها»[1] ويضيف: «ولكن هذه العيوب تختفي في تألق اللغة ووضوحها، وما في الموقف والتعبير والفكرة من فكاهة، والعالم الحي وما فيه من مختلف الشخصيات البشرية الحقيقية، وما تفتحه هذه المحاورات من نوافذ توصل إلى العقل العميق النبيل»[1].

ولكن ما الذي دفع أفلاطون إلى استخدام هذا الأسلوب الجدلي في محاوراته؟

يلخص الدكتور فؤاد زكريا آراء ثلاثة من الباحثين

= طارق، وقد غارت في المياه. وكان يسكنها ـ كما جاء في الأسطورة ـ الأطلنط، وهم شعب حاول امتلاك العالم إلى أن غلبه الأثينيون.

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج ٧ ص ٤٧٥.

الأفلاطونيين المشهورين في الأسباب التي دعت أفلاطون إلى ذلك، فيقول[1]:

١ ـ كان أفلاطون يعتقد أن الحقيقة لا يتوصل إليها إلا بعملية تدريجية تسير خطوة فخطوة، على طريقة السؤال والجواب.

٢ ـ وكان يؤمن بأن الذهن الذي يريد بلوغ الحقيقة يستطيع أن يستخلصها من ذاته، بأن ينتقل من حالة السلبية إلى حالة الإيجابية، إما عن طريق الاتصال بذهن آخر يساعده على إظهار الحقيقة الكامنة في داخله، وإما عن طريق إجراء حوار داخلي مع ذاته، يقوم فيها الذهن الواحد بدور السائل والمجيب معاً.

٣ ـ وكان أفلاطون متأثراً بالمنهج السقراطي الذي يعمل على توليد الحقيقة من الذهن بعد تطهيره ـ عن طريق الحوار ـ من آرائه الفاسدة.

٤ ـ وأخيراً فقد كان هذا المنهج خير ما يتلاءم مع ذهن مفكر فنان مثل أفلاطون، يعبر من خلال الحوار عن العمليات الذهنية والانفعالات المختلفة التي تدور في نفوس أنماط متباينة من البشر، شأنه شأن أي كاتب مسرحي أو روائي.

(١) دراسة فؤاد زكريا لجمهورية أفلاطون، ص ٣٤.

الفصل الثاني

المعرفة عند أفلاطون

١ ـ نظرية المعرفة.
٢ ـ نظرية المُثُل.

ترتكز الفلسفة الأفلاطونية على أساسين مرتبطين أشدّ الارتباط، هما نظرية المعرفة ونظرية المُثُل (أو الصور). وسنبحث في مسألة المعرفة عند أفلاطون انطلاقاً من هذين العنصرين اللذين يبدأ بهما عادة معظم المؤرخين في دراسة فلسفته.

١ - نظرية المعرفة

أول ما يعترضنا في هذا الباب هو وجوب التفرقة بين العلم الصحيح والعلم غير الصحيح، أو بين العلم والظن. فالعالم هو الذي يعرف الأشياء في ذاتها وفي ماهيتها، «بينما تفكير الآخر، الذي يبني أحكامه على مظاهر، فليس إلا ظنّاً»[1].

ويفرق أفلاطون بين ما يوجد على نحو كامل وهو ما يعرف على نحو كامل، وبين ما لا يوجد على الإطلاق وهو لا يعرف على الإطلاق. فالأول هو «الموجود» الذي تتعلق به المعرفة، والثاني هو «اللاموجود» الذي يلحق به الجهل. ولكن هناك

(١) أفلاطون: الجمهورية ـ الكتاب الخامس، ص ٣٨٣.

شيء ثالث يقع بين المعرفة والجهل، اسمه الظن، وهو ملكة ثالثة غير المعرفة وغير الجهل. وهذه الملكة هي التي تتيح لنا الحكم على ظواهر الأمور، دون أن نستطيع التعمق بواسطتها إلى معرفة الماهيات[1].

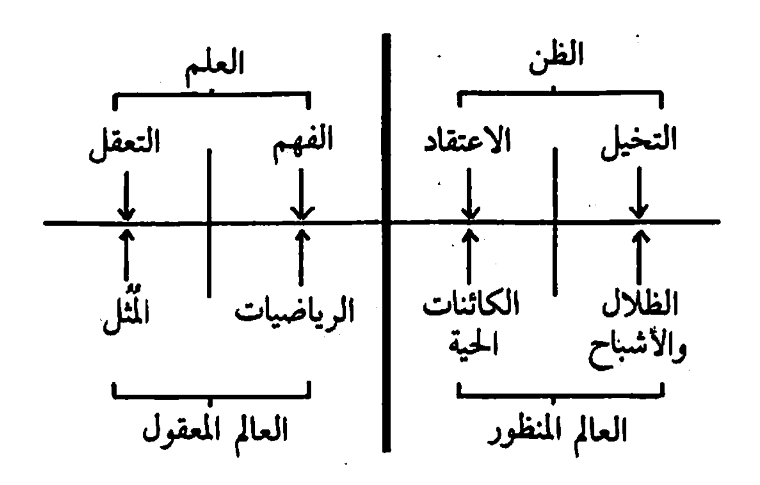
بعد أن يبين أفلاطون أن هناك عالمين: العالم المنظور ويدرك بالظن، والعالم المعقول وهو وحده موضوع العلم الحقيقي؛ يستطرد في تفصيل هذه المسألة، فيستقصي أنواع المعرفة حيث يجعلها أربعة: الأول التخيل، وهو إدراك ظلال الأشياء المحسوسة وأشباحها. الثاني الاعتقاد أو الإيمان، وهو إدراك المحسوسات المحيطة بنا بما هي كذلك. الثالث الفهم، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. والرابع التعقل، وهو إدراك المثل كما هي مجردة من كل ماة[2].

ويتصور أفلاطون لهذه المراحل الأربعة من المعرفة ومواضيعها تقسيماً تمثيلياً يمكن أن نوضحه بالجدول التالي:

---

(١) المصدر السابق ـ ص ٣٨٤، ٣٨٥.

(٢) أفلاطون: الجمهورية ـ الكتاب السادس، ص ٤٢٧ ـ ٤٣٠.



كيف يوضح أفلاطون هذا الجدول؟

القسم الأول من مقطع العالم المنظور يعبر عن الصور «وأعني بالصور الظلال أولاً، ثم الأشباح المنطبعة في المياه وعلى أوجه الأجسام المعتمة المصقولة اللامعة، وكل التمثلات الأخرى المشابهة لها»[1]. «أما النصف الآخر من القسم الأول، فهو يشمل الأشياء الواقعية التي كان النصف الأول يمثل صورها، أي الكائنات الحية المحيطة بنا، وكل ما صنعته يد الطبيعة والإنسان»[1]. وقسما العالم المنظور هذان «يتناسبان مع درجة الحقيقة، بحيث تكون الصورة بالنسبة إلى الأصل بمثابة موضوع الظن بالنسبة إلى موضوع المعرفة»[1].

(١) المصدر السابق: ص ٤٢٨.

أما القسم الأول من مقطع العالم المعقول فهو قسم المثل الرياضية، حيث يستخدم الذهن الأشياء الفعلية التي كانت في القسم السابق أصولاً، على أنها صور، فيضطر الذهن إلى المضي في بحثه بادئاً بمسلمات، وسائراً في طريق لا يصعد به إلى مبدأ أول، وإنما يهبط إلى نتيجة. فأولئك الذين يشتغلون بالهندسة والحساب وما شابههما من العلوم، يبدأون بمسلمات كالأعداد الزوجية والفردية والسطوح والزوايا المختلفة وغيرها، وينظرون إليها على أنها أمور معروفة بحيث أنهم عندما يتخذونها مسلمات يرون أنهم ليسوا بحاجة إلى إثباتها لأنفسهم ولا للآخرين، وإنما يعدونها واضحة بذاتها[1].

وموطن الخطأ عند هؤلاء الرياضيين هي أنهم ـ كما يقول أفلاطون ـ «يستخدمون الأشكال المنظورة ويقيمون استدلالاتهم عليها، وإن لم يكن تفكيرهم منصبّاً عليها هي ذاتها، وإنما على الأصول التي تعد هذه الأشكال صوراً لها. فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو ذاك القطر، وإنما يقيمونها على المربع في ذاته والقطر في ذاته، وكذلك الحال في الأشكال الأخرى. فالأشكال التي يرسمونها والنماذج التي يضعونها هي أشياء واقعية، قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء، ولكنها تستخدم هنا وكأنها هي بدورها صور،

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٢٨.

ليصل الباحث إلى تلك الأشياء الأرفع التي لا تدرك إلا بالفكر»[1].

أما القسم الثاني من العالم المعقول، فهو الذي «يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك، بحيث لا ينظر إلى مسلماته على أنها مبادىء، وإنما على أنها مجرد فروض هي أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شيء، الذي يعلو على كل الفروض. فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ، هبط متمسكاً بكل النتائج التي تتوقف عليه، حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة، دون أن يستخدم أي موضوع محسوس، وإنما يقتصر على المثل، بحيث ينتقل من مثال إلى آخر، وينتهي إلى المثل أيضاً»[1].

إن النتيجة التي يتوصل إليها العقل بقوته الديالكتيكية وحدها، أوضح بكثير من المعرفة التي يحصلها الرياضيون الذين ينطلقون من فرضيات يعتبرونها مبادىء. صحيح أن هؤلاء الرياضيين مضطرون إلى بحث هذه المواضيع بفكرهم لا بحواسهم، ولكن نظراً إلى أنهم يبدأون بالفرضيات دون الارتقاء إلى المبادىء الأولى، فإنهم لا يكتسبون معرفة حقيقية بهذه الموضوعات، وإن تكن هذه الموضوعات ذاتها تغدو معقولة عندما ترتبط بمبدأ أول.

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٢٩.

من أجل هذا يسمي أفلاطون علم المشتغلين بالهندسة وما شابهها من الفنون فهماً، لا تعقلاً، على أساس أن الفهم يحتل موقعاً وسطاً بين الظن والعقل[1].

ولا يكتفي أفلاطون بهذا السرد لتوضيح الأشكال الأربعة للمعرفة، بل يلجأ - زيادة في الإيضاح - إلى أسطورة الكهف[2] الزاخرة بالرموز. فهو يتصور قوماً يعيشون منذ نعومة أظفارهم في كهف تطل فتحته على النور، ويليها ممر يوصل إلى الكهف. وهؤلاء الناس أعيقت حركتهم بحيث لا يستطيعون التنقل، ولا يستطيعون رؤية شيء سوى ما يقع أمام أنظارهم. ومن ورائهم تضيء نار تشتعل بعيداً في موضع عال، وهم لا يرون إلا ظلالها التي تنعكس على الحائط في باطن الكهف. وبين النار والسجناء طريق مرتفع عليه جدار صغير يشبه الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة. وعلى طول هذا الجدار الصغير قوم يحملون شتى أنواع الأدوات المصنوعة التي تشمل أشكالاً للناس والحيوانات وغيرها، صنعت من الخشب والحجر. وبعض هؤلاء الناس يتكلم وبعضهم صامت. ولما كان هؤلاء السجناء لا يستطيعون رؤية إلا ما يقابلهم، فإنهم لم يشهدوا طيلة حياتهم غير الظلال

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٣٠.

(٢) انظر أسطورة الكهف في الكتاب السابع من الجمهورية ص ٤٣٢ - ٤٣٦.

المعكوسة لكل الأشياء المذكورة سابقاً، وهم تبعاً لذلك يعتقدون أنها حقائق، كما يعتقدون أن الأصوات التي يسمعونها صادرة عنها.

ولو فرضنا أن أحد هؤلاء السجناء خلص من قيوده وأجبر على الوقوف والتطلع خلفه ورفع عينيه نحو الضوء، سوف ينبهر إلى حد يعجز معه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل. ولو أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل، وأن رؤيته الآن أقرب إلى الحقيقة، سيشعر بالحيرة ويعتقد أن ما كان يراه من قبل أكثر حقيقة مما يراه الآن.

إنه يحتاج في الواقع إلى التعود تدريجيّاً قبل أن يرى الأشياء في العالم الأعلى. ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال، ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثم الأشياء ذاتها. وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر، وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس، لا منعكسة على صفحة الماء أو على جسم آخر، بل كما هي في ذاتها وفي موضعها الخاص. وبعد ذلك سيبدأ في استنتاج أن الشمس هي أصل الفصول والسنين، وأنها تتحكم في كل ما في العالم المنظور، وأنها علة لكل ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف.

فإذا ما عاد هذا الشخص بذاكرته إلى مسكنه القديم،

فرح لحاله ورثى لحال رفاقه السجناء. ولو عاد إلى مسكنه القديم محاولاً إظهار الحقيقة لرفاقه ليحررهم من أغلالهم ويقودهم إلى أعلى، لسخروا منه، بل وأجهزوا عليه بالفعل.

السجن في هذه الأسطورة ـ يقول أفلاطون ـ يقابل العالم المنظور، ووهج النار الذي كان ينير السجن يناظر ضوء الشمس، أما رحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى فتمثل صعود النفس إلى العالم المعقول، بحيث يكون آخر ما يدركه هناك مثال الخير، وما أن يدركه حتى يستنتج حتماً أنه علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعاً، وأنه في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل. فبدون تأمل هذا المثال لا يستطيع أحد أن يسلك بحكمة، لا في حياته الخاصة ولا في شؤون الدولة[1].

أسطورة الكهف هذه تعبر أصدق تعبير عن المقولة الرئيسية في نظرية المعرفة عند أفلاطون. فمثال الخير (الذي يقابله نور الشمس في الأسطورة) هو الموضوع الحقيقي للمعرفة؛ وهذا الموضوع ثابت وراسخ، والثبات يعتبر شرطاً أساسياً لقيام معرفة حقيقية غير متغيرة. وهذا ما يؤكده أفلاطون في محاور الفيلفس، حيث يقول: «فأنا من جهتي أعتقد جازماً أن جميع الذين علق بهم ولو قدر زهيد من العقل،

---

(١) أفلاطون: الجمهورية ـ الكتاب السابع، ص ٤٣٦.

يحسبون أن المعرفة الدائرة حول الموجود ذي الوجود الحقيقي، الكائن في طبعه دوماً على حال واحدة في ذاته، هي أصدق معرفة وتفوق غيرها بمراحل»[1].

ثم يستطرد قائلاً: «إننا نعثر على الرسوخ أو اليقين، وعلى النقاء والحقيقة وما نسميه الصفاء، إما في تلك الكائنات الدائمة الوجود، الثابتة في ذاتها دون تحول، وهي لا تحوي اختلاطاً وخالصة من أي امتزاج؛ وإما في ما جانسها أعظم مجانسة. وأما الكائنات الأخرى طرّاً، فلا بد من أن نعدّها ثانوية ودنيا»[2].

ولكن كيف تتم معرفة هذا الوجود الثابت؟

تتم معرفته بواسطة التذكر. فالنفس، قبل أن تهبط إلى الأرض وتحل في الجسد، نعمت برؤية كل المثل المطلقة بالذات، فقد «كنا كاملين أصفياء لا نحمل معنا ذلك الشبح الذي سميناه بالجسد»[3]. وعندما حلت النفس في الجسد نسيت كل ما كانت تعرفه عن تلك الحياة العلوية، ولا يمكن استعادة تلك المعرفة إلا بالدراسة النظرية والتأمل الفلسفي،

(١) أفلاطون: الفيلفس، ص ٢٨٩ ـ تعريب الأب فؤاد جرجي بربارة (دمشق ١٩٧٠).

(٢) المصدر السابق: ص ٤٩٢.

(٣) أفلاطون: فايدروس، ص ٧٨ ـ ترجمة د. أميرة حلمي مطر (دار المعارف مصر ١٩٦٩).

لأن الفلسفة هي وحدها التي تستطيع تحرير النفس من عوائق الجسد، «فلو تناولنا هذه الطبيعة منذ طفولتها، وطهرناها من الشوائب التي تعلق بها، والتي هي أشباه بأثقال من الرصاص تنتمي إلى هذا العالم الزائل، ويربطها بالنفس رباط الرغبات والملذات والشهوات، فتثقلها وتوجه بصرها إلى أسفل ـ أقول إننا لو حررنا النفس من هذه الأوزار، فتوجهت لمعاينة الحقيقة، فإن هذه القوة ذاتها عند أصحابها أنفسهم، تستطيع رؤية الحقيقة بأكبر قدر من الوضوح، مثلما ترى الأشياء التي تتوجه نحوها الآن»(١).

وعملية التعليم الأفلاطوني عملية بطيئة وشاقة تتعلق «بتحويل النفس من الظلمة إلى النور، أي الارتقاء بها نحو الحقيقة»(٢) وهي الرحلة التي يسميها أفلاطون بالفلسفة الحقة(٢).

إذن المعرفة تذكر، ولا دخل للحواس الجسمانية فيها، لأن هذه الحواس هي التي تعيق عملية المعرفة الحقيقية، «وأحسن ما يكون الفكر حينما ينحصر في حدود نفسه حتى لا يشغله شيء من الأصوات والمناظر والألم واللذة، وذلك إنما يكون عندما يصبح الفكر أقل اتصالاً بالجسد، فلا يصله منه

---

(١) أفلاطون: الجمهورية ـ الكتاب السابع، ص ٤٣٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٤١.

حس ولا شعور، بل ينصرف بتطلعه إلى الكون»[1]. عندها تدخل الروح «عالم البقاء والأبدية والخلود والثبات. فهؤلاء عشيرتها، وهي تعيش معها أبداً إذا ما خلت إلى نفسها دون أن يعطلها معطل أو يحول دونها حائل، وعندئذ لا تعود تسلك سبلها الخاطئة، فإنها إذا خالطت ما هو ثابت كانت هي كذلك ثابتة. وتسمى هذه الحالة التي تكون فيها الروح بالحكمة»[2].

ما العلم إلا تذكر وكفى، يقول أفلاطون[3]، «ولا ريب في أننا كنا نعرف التساوي المطلق قبل أن نرى المتساويات المادية لأول مرة، وفكرنا في أن كل هذه المتساويات الظاهرة إنما تنشد ذلك التساوي المطلق ولكنها تقصر من دونه»[4].

ولكن ليس باستطاعـة كل النفـوس أن تنعم بنعمة التذكر، «فليس من السهل على كل النفوس أن تتوصل إلى تذكر الحقائق من مجرد إدراكها لموضـوعات هـذا العالم الأرضي. إذ ليس التذكر في متناول من لم يحظ من النفوس بالرؤية إلا لفترة قصيرة من الزمان، وليس أيضاً من نصيب النفوس التي

---

(١) أفلاطون: فيدون ص ١٢٥ (ضمن مجموعة محاورات: أوطيفـرون، الدفاع، أقريطون، فيدون) تعريب زكي نجيب محمود ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٦.

(٢) المصدر السابق: ص ١٥٠.

(٣) المصدر السابق: ص ١٤٤.

(٤) المصدر السابق: ص ١٤٢.

وقعت على هذه الأرض فأصيبت بالتعاسة وانقادت للظلم بسبب صلات سيئة نسيت بسببها الرؤى المقدسة التي حظيت بها في الزمن الغابر. وعلى ذلك لا يبقى سوى عدد قليل من النفوس هو الذي سعد بنعمة التذكر»(١).

بهذا يبرر أفلاطون دعوته للاقتصار في تدريس الفلسفة على الأشخاص الذين يتمتعون بمواهب طبيعية ملائمة لهذا النوع من التعليم، بحيث يبعد «الفلاسفة المزيفين» عن هذا الميدان، فيقول: «ينبغي ألا يطرق باب الفلسفة إلا أبناؤها البررة، لا ذوو النفوس الوضيعة»(٢). وبهذا أيضاً يبرر نظريته التي طرحها في «الجمهورية» حول وجوب وجود الفلاسفة على رأس الدولة، وحصر السلطات في أيديهم.

---

(١) أفلاطون: فايدروس، ص ٧٧، ٧٨.

(٢) أفلاطون: الجمهورية ـ الكتاب السابع، ص ٤٦١.

٢ ـ نظرية المُثُل

تشكل نظرية المثل أساس الفلسفة الأفلاطونية برمتها، فعليها ترتكز نظريته في المعرفة، وعلى نظرية المعرفة هذه ترتكز مجمل فلسفته. لذا يبدو لزاماً علينا، قبل الخوض في شرح النظرية، أن نتساءل عن أصول هذه النظرية، وعن الأسباب التي حدت بأفلاطون إلى القول بها.

أ ـ أصول النظرية

يقول أرسطو في «ما بعد الطبيعة» إن أفلاطون تأثر أولاً في هذه النظرية بهرقليطس وبارمنيدس، ثم بالفيثاغوريين، ثم بسقراط. فقد تأثر أولاً بهرقليطس لأنه قد درس وهو في صغره على يد أقراطيلوس أحد أنصار المذهب الهرقليطي. وقد ظل مخلصاً طوال حياته في نواح كثيرة لهذا المذهب، لأن هذا المذهب أولاً يقول بالتغير الدائم للأشياء فلا بد أن يكون من وراء التغير شيء ثابت لا يقبل التغير. وأخذ عن هراقليطس ثانياً القول بأن المعرفة الحسية معرفة باطلة وأن المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقية؛ وكل معرفة عقلية تفترض الوجود الثابت موضوعاً لها. وبهذا يكون أفلاطون قد تأثر بهرقليطس في إقامته

لنظرية المثل؛ كما تأثر ببارمنيدس حين رأى أن التغير المطلق لا يمكن إلا أن يكون وهماً، وأنه لا بد من الوحدة إلى جانب هذه الكثرة، لأن الكثرة المتحققة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة؛ وبهذا قال أفلاطون بما قال به بارمنيدس من الوحدة، ولو أنه حدد هذه الوحدة وبين أنها لا تقال على وجه الإطلاق[1].

ويرى أرسطو أن العقيدة الفيثاغورية القائلة بأن الأعداد والأشكال الثابتة هي علل ومبادىء الوجود قد ساهمت مساهمة عميقة في نشأة نظرية المثل والمشاركة وتكوينها على هذا النحو. أما تتلمذه على سقراط الفيلسوف الأخلاقي وميله الشديد إلى العلم الرياضي فيجعلانه يبحث عن الماهيات الثابتة ويحتقر العالم المحسوس، فانتهى به الأمر إلى تجسيد الماهيات وتحويلها إلى جواهر عقلية منفصلة عن العالم المحسوس وإلى مبادىء وعلل الوجود المحسوس[2].

وعن المصدر السقراطي لهذه النظرية، يتساءل بامبرو Bambrough هل يجب أن نعترف بأن نظرية المثل الأفلاطونية تعدّ نتيجة منطقية لتساؤله ومحاولته الوصول إلى تعريفات كلية؟ ويجيب مميزاً بين القول بأنها نتيجة منطقية والقول بأنها نتيجة

(١) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون - ص ١٤٨.

(٢) جيروم غيث: أفلاطون - ص ٥٧ (منشورات الجامعة اللبنانية - بيروت ١٩٨٢).

نفسية لما قدم سقراط، فيقول: إن أحداً لا ينكر أن تطور الأنطولوجيا الأفلاطونية كان تطوراً طبيعياً من بحث سقراط عن تعريفات كلية عامة للحدود[١].

بالرغم من هذه الأصول التي أشرنا إليها ـ والتي لا نستطيع إنكارها أو إنكار تأثير أصحابها على النظرية كما طرحها أفلاطون ـ فإننا نرى أن أفلاطون وحده هو الذي حوّل هذه النظرية من مجرد خواطر وأفكار في ذهن هذا الفيلسوف أو ذاك، إلى نظرية واضحة المعالم ومكتملة الجوانب، بحيث يرتكز عليها أحد أكبر الصروح الفلسفية في التاريخ. وما المراحل المختلفة التي مرت بها هذه النظرية في المحاورات الأفلاطونية قبل أن تأخذ صورتها النهائية، سوى دليل واضح على أن إبداعها يجب أن ينسب في الأساس إلى أفلاطون؛ لأننا لو اعتبرنا عمله مجرد عمل تركيبي لنظرية عناصرها الأولية وصورها التخطيطية متوفرة سلفاً، لجاءت النظرية مكتملة منذ طرحها الأول، ولم تكن لتمرّ بالمراحل المختلفة التي أشرنا إليها.

ب ـ عرض النظرية

أشرنا عند بحثنا في نظرية المعرفة[٢] إلى أن أفلاطون

---

(١) نقلاً عن كتاب «فكرة الألوهية عند أفلاطون» لمصطفى حسن النشار ـ ص ١٠٦ (دار التنوير ـ بيروت، ١٩٨٤).

(٢) ص ٥١ وما بعدها.

يعتبر أن العلم الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا إذا افترضنا وجود ماهيات ثابتة تكون موضوعاً للعلم. هذه الماهيات الثابتة هي الحقائق الخالدة الموجودة في عالم الإله، وهي أزلية أبدية لا يلحقها التغير والفساد، لأن المتغير والفاسد هو الكائن المحسوس. هناك إذن، حسب أفلاطون، عالم آخر فوق هذا العالم المحسوس، هو عالم المثل الخالدة أو الموجودات العقلية الثابتة التي منها تستمد جميع الموجودات الحسية وجودها.

كيف يعرض أفلاطون نظريته في هذه الماهيات الثابتة؟

يقول في الكتاب السادس من الجمهورية: «هناك من جهة كثرة من الأشياء الجميلة، وكثرة من الأشياء الخيرة، وكثرة من كل أنواع الأشياء الأخرى. وهناك من جهة أخرى الجميل في ذاته، والخير في ذاته، وكذلك الحال في جميع الأشياء التي قلنا عنها الآن إنها كثيرة، والتي يكون لكل منها مثاله الواحد، وهو الذي نسميه بماهيته الحقيقية. ولنضف إلى ذلك أن الأشياء الكثيرة ترى ولا تعقل، على حين أن المثل تعقل ولا ترى»[1].

ثم يبين أفلاطون أن الشمس ـ ويسميها إلهة السماء ـ هي التي يؤدي نورها إلى أن نرى كل شيء، ويؤدي بالأشياء إلى أن تظهر لنا على أكمل وجه مستطاع. وهذه الشمس ليست الإبصار بل سببه وهي تدرك به ذاته. ولتعلم ـ يقول أفلاطون ـ

(١) أفلاطون: الجمهورية ـ الكتاب السادس، ص ٤٢٣.

أن الشمس هي ما كنت أعنيه بالابن الذي خلقه الخير، وقد خلقها في العالم المنظور لكي يكون لها فيه، بالنسبة إلى الإبصار والأشياء المنظورة، منزلة الخير في العالم المعقول بالنسبة إلى العقل والمعقولات[1]. والذي «يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضفي ملكة المعرفة على العارف، هو مثال الخير، فهو علة العلم وحقيقته. وعلى ذلك فعلى حين أن في استطاعتك النظر إليه على أنه موضوع للمعرفة، فإنه يحسن بك أن تعده شيئاً يتجاوز الحقيقة والمعرفة ويسمو عليهما، على الرغم مما لهما من قيمة. وكما أن المرء في العالم المحسوس يعتقد أن النور والإبصار مشابهان للشمس، ولكنه يخطىء لو ظن أنهما هما الشمس ذاتها، فمن الواجب أن يعتقد المرء هنا أيضاً أن العلم والحقيقة في العالم المعقول شبيهان بالخير، ولكنه يخطىء لو ظن أن هذا أو ذاك هو الخير ذاته، إذ أن طبيعة الخير يجب أن تسمو حتى على هذه المكانة»[2].

وكما أن الشمس لا تعطي الأشياء المرئية إمكانية كونها مرئية وحسب بل أيضاً التولد والنمو والغذاء رغم أنها هي لا تتولد، كذلك فإن الأشياء المعقولة ـ يقول أفلاطون ـ لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل هي تدين له على

(١) المصدر السابق: ص ٤٢٥.
(٢) المصدر السابق: ص ٤٢٦.

الأصح بوجودها وماهيتها، وإن لم يكن الخير ذاته وجوداً، وإنما هو شيء يفوق الوجود قوة وجلالاً[1].

انطلق أفلاطون من هذه الفرضية رافضاً كل ما يتنافر معها؛ يقول: «فرضت بادىء الأمر مبدأً زعمت أنه أمتن المبادىء، ثم أخذت أثبت صحة كل شيء يبدو متفقاً مع ذلك المبدأ، سواء أكان ينتمي إلى السبب أو إلى أي شيء آخر، واعتبرت كل ما يتنافر وإياه غير صحيح»[2]. ثم يوضح هذا المبدأ قائلاً: «أزعم قبل كل شيء أن ثم جمالاً مطلقاً وخيراً مطلقاً وكبراً مطلقاً وما إلى ذلك. سلم معي بهذا ولعلي أستطيع أن أدلك على طبيعة العلة... لو كان هنالك شيء جميل غير الجمال المطلق لما شككت في استحالة أن يكون ذلك الشيء جميلاً إلا بمقدار مساهمته في الجمال المطلق. وإني أقرر هذا عن كل شيء»[3].

المثل هي مبادىء الوجود، بل هي الوجود الحقيقي، لأنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة إلا بمقدار ما تشترك بعالم المثل. إن صورة الجمال المطلق مثلاً ليست هي صورة هذا أو ذاك، بل هي حقيقة الجمال الخالدة التي لا تتغير؛ إنها ماهية الجمال المفارق للأشياء المحسوسة. فالحقيقة إذن لا يمكن أن

(١) المصدر السابق: ص ٤٢٦، ٤٢٧.

(٢) أفلاطون: فيدون، ص ١٨٢.

(٣) المصدر السابق: ص ١٨٢، ١٨٣.

تتمثل في المادة، لأن مصير المادة العدم، وهي لا تتمتع بالوجود النسبي إلا بفضل إشراق المثل عليها.

أما عن كيفية استمداد العالم المحسوس وجوده من عالم المثل، وكيفية مشاركة ما هو محسوس كلّياً لما هو معقول كليّاً، فهذا لا يقطع فيه أفلاطون برأي؛ يقول في محاورة فيدون: «إن قال لي أحد إن جمالاً ينبعث عن ازدهار اللون أو الشكل أو ما شئت من شيء من هذا القبيل، لطرحت قوله جملة، فليس لي منه إلا ربكتي، ولتشبثت بفكرة واحدة دون غيرها تشبثاً قد يكون على شيء من الحمق، ولكني من صوابها على يقين، وهي أنه لا يجعل الشيء جميلاً إلا وجود الجمال والمساهمة فيه. ومهما يكن سبيل الوصول إلى ذلك، وكيفية الحصول عليه، فلست أقطع برأي في الكيفية، ولكنني أقرر بقوة أن الأشياء الجميلة كلها إنما تكون جميلة بالجمال»[1].

هذا العرض لنظرية المثل لم يكن يعتبره أفلاطون شرحاً نهائيّاً، بل مجرد فرض كان لا بدّ له من أن يضعه موضع الامتحان، فكان امتحانه عبارة عن نقد عنيف وجهه هو نفسه للنظرية في محاورة البارمنيدس.

ج ـ نقد النظرية

لم تسلم نظرية المثل والمشاركة من النقد العنيف

(١) المصدر السابق: ص ١٨٣.

والاعتراضات الكثيرة التي ووجهت بها من قبل المعاصرين لأفلاطون والتالين له مباشرة؛ فهذا أنستانس الكلبي يقول: «إني أرى فرساً ولا أرى الفرسية» فأنكر بذلك إنكاراً تاماً إمكان وجود المثل كحقائق خارجية. وكذلك وجه بوليكسينوس تلميذ السوفسطائي بريسون النقد المشهور باسم «الإنسان الثالث» وهو الذي أورده أرسطو فيما بعد، وخلاصته أنه إذا كان المثال هو المشترك بين شيئين محسوسين، كالإنسان فهو المشترك بين سقراط وطاليس، إذن بين الإنسان وسقراط شيء مشترك هو الإنسان الثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية[1].

أما نقد أرسطو فكان جدليّاً خالصاً، ويمكن اختزاله إلى وجهين: إما أن المثل موضوعات للعلم وعندئذ لا تكون جواهر، وإما أنها جواهر الأشياء وعندئذ لا يمكن أن تكون موضوعات للعلم[2].

إزاء هذه الاعتراضات وغيرها، أخذ أفلاطون ينتقد نفسه متوخياً بذلك هدفين: الأول تعديل النظرية حتى تستقيم وتسلم فيما بعد من الاعتراضات بقدر الإمكان. والثاني: النقد الغير مباشر للمفاهيم الخاطئة لها، كمفاهيم الماديين والحسيين والتصويريين وأرسطو وغيرهم.

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون ـ ص ١١٤.

(٢) إميل برهييه: الفلسفة اليونانية ـ ص ٢٤٨.

لقد تنبه أفلاطون إلى أن إثبات وجود الصور تملأه المتناقضات، ولكنه بقي مصرّاً على أن نفيها «مليء هو أيضاً بالتناقضات، وأنه هدم مطلق ونسف لكل فكر ولو متواضعاً»[1].

ومن التساؤلات المتعددة التي أثارتها هذه النظرية «على أي وجه نحدد العلاقة، علاقة الترابط المفترض قيامها، بين الصور والأشياء، على أن تلك الصور هي صور لها؟ بأي حق نوقف عند وحدة الصورة حركة الفكر؟ وبأي حق نحصرها فيها، وهذه الحركة في انطلاقها تحمل الفكر على وضع ركيزة واقعية مستديمة لكل هوية من الهويات؟ وإذا فرق المرء تفرقة جلية إلى هذا الحد بين الصور والأشياء، فما السبيل إلى تجنب هاوية لا يستطيع الفكر اجتيازها تُحفر بين الأشياء وصورها؟ ومن ثمة تنشأ صعاب المشاركة واستحالة تبرير وحدة الصورة وبطلان مضاعفة تفرضها مثل هذه النظرية على الواقع»[2].

هذه الاعتراضات وغيرها يعرضها أفلاطون في البارمنيدس بمنطق واضح وصارم على لسان الفيلسوف الإيلي بارمنيدس[3] الذي يحاور سقراط. وبعد سؤال بارمنيدس

---

(١) مقدمة أوغست دييس لمحاورة البارمنيدس ـ ص ٤٥ ـ ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة (دمشق ١٩٧٦).

(٢) المرجع السابق: ص ٨٤.

(٣) بارمنيدس: فيلسوف يوناني من القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. من =

لسقراط عما إذا كان يتبنى النظرية فعلاً، وإعلان الأخير قبوله بها[1]، ينبزي بارمنيدس لإثارة الإشكالات والصعوبات التي تنتج عن القبول بها.

الصعوبة الأولى[2]: وتتلخص في أن مشاركة المحسوسات المتعددة للصورة[3] الواحدة تكون إما في الصورة كلها أو في جزء منها. والاحتمال الأول ساقط، لأن اشتراك الأشياء الكثيرة في الصورة الواحدة من شأنه أن يفقدها وحدتها. والاحتمال الثاني، وهو المشاركة في جزء من الصورة، بحيث لا تكون كلها في كل شيء مشارك، بل يمتلك كل شيء من الأشياء المشاركة في الصورة جزءاً منها. إلا أن هذا

= إيليا (بجنوب إيطاليا)، زعيم المدرسة الإيلية. كان يتصور العالم على أنه مجال ثابت غير متحرك وممتلىء امتلاء كاملاً. وكان يضع «مذهب الحقيقة» القائل بأن الوجود الحقيقي واحد وأبدي وثابت لا ينقسم وخال من الخواء، في موضع التعارض الشديد مع «مذهب الرأي» القائل بأنه توجد كثرة من الأشياء صاعدة وانتقالية ومتحركة وقابلة للانقسام إلى أجزاء ويفصلها عن بعضها خواء. ويعتبر بارمنيدس أبا الميتافيزيقا اليونانية القديمة. (انظر الموسوعة الفلسفية ـ بإشراف روزنتال ويودين ـ ص ٧٣).

(١) أفلاطون: «البرمنيذس» ص ١٥٥، ١٥٦ (ترجمة الأب بربارة الدمشقي ـ دمشق ١٩٧٦).

(٢) المصدر السابق: ص ١٥٩ ـ ١٦١.

(٣) نستعمل هنا وفيما يلي تعبير «الصورة» بدلاً من «المثال»، تبعاً لترجمة الأب بربارة للفظ «Idea» في محاورة البارمنيدس. وكلا الترجمتين العربيتين تعبران عن نفس المعنى.

الاحتمال يجعل الصورة قابلة للتجزئة والقسمة، وهذا يتعارض مع بساطتها ويفقدها وحدتها أيضاً.

يعبر هذا الفرض عن مفهوم بدائي وحسي للصورة يريد أفلاطون أن يبعدنا عنه. والتناقض الظاهر في الصعوبة الأولى التي ذكرناها يتأتى من تصور المثل تصوراً حسيّاً صرفاً بحيث يجعل منها أشياء ويجعل من المشاركة تجزئة. «ومع ذلك لا يزول التناقض بزوال المفهوم الحسي، لأن طبيعة المثال مناقضة لطبيعة المبدأ المحسوس، فيستحيل عليه أن يشاركه في طبيعته، أيّاً كان نوع هذه المشاركة، دون أن يفقده طبيعته، أي بساطته وثباته ووحدته»(١).

الصعوبة الثانية: وهي تتمثل بالنقد المشهور باسم «الإنسان الثالث» وهو نفسه النقد الذي وجهه بوليكسينوس للنظرية وأورده أرسطو فيما بعد، كما أشرنا إليه قبل صفحات. ولكن أفلاطون ـ كما يبدو في البارمنيدس ـ كان أول من وجه هذا النقد لنفسه، وهو يورده في المحاورة ـ على لسان بارمنيدس مخاطباً سقراط ـ على الشكل التالي:

«ـ أظن أنك انطلاقاً من اعتبار يماثل الاعتبار التالي، تحسب أن كل صورة هي واحدة. فكل مرة يتهيأ لك أشياء كثيرة هي كبيرة، يبدو لك ربما وأنت تنظر، أن نظرة واحدة

---

(١) جيروم غيث: «أفلاطون» ـ ص ٧٨.

بذاتها تشمل هذه الأشياء كلها، ومن ثمة تعتقد أن الكبير هو واحد.

ـ فقال: إنك تعبر عن حقائق.

ـ وماذا ترى، الكبير بالذات والأشياء الأخرى الكبيرة، إذا نظرت إليها كلها بالروح على النحو عينه، ألا يظهر من جديد كبير آخر واحد، به تبدو حتماً كل هذه الأشياء كبيرة؟

ـ هذا محتمل.

ـ إذن ستتكشف صورة أخرى للعظمة على هامش العظمة بالذات وما يشاركها من أشياء. وبالإضافة إلى هذه كلها سوف تتكشف من جديد صورة أخرى بها تكون كل هذه كبيرة، ولن تكون من بعد كل صورة واحدة، بل يضحي كل من الصور بلا حصر من جهة كثرته»[1].

الصعوبة الثالثة: بعد سقوط النظريات المادية والحسية التي تؤدي إلى هدم وحدة الصورة وبساطتها، ينبري سقراط للرد على بارمنيدس بالقول إن الصورة فكرة عقلية

(١) أفلاطون: «البرمنيذس» ـ ص ١٦٢. ويعرض الإسكندر الأفروديسي في تعليقه على ما وراء الطبيعة برهان الإنسان الثالث على النحو التالي: إذا كان ما يقال عن أشياء كثيرة في آن واحد، مفارقاً لهذه الأشياء وقائماً في ذاته، سينشأ إن قلنا إنساناً عن الأفراد وعن الصورة إنسان ثالث مفارق يتميز عن الأفراد وعن الصورة. وعلى النحو عينه سينشأ إنسان رابع ثم خامس، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية.

توجد في النفس فقط. وهكذا تكون كل صورة واحدة ولا نعاني بعد ذلك من المحاذير السابقة.

ولكن بارمنيدس يرد بأن هذا المفهوم التصويري الصرف ينتهي إلى القضاء على موضوعية المعرفة بالقضاء على الوجود الخارجي:

«بـرمنيذس»: ما بالك، أتكون كل فكرة من الأفكار واحدة، ولا تكون فكرة شيء؟

أجاب سقراط: ألا، هذا مستحيل.

- إذن فكرة شيء ما؟

- أجل.

- موجود أو غير موجود؟

- موجود.

- أليست فكرة شيء ما؟ وإذ تقع تلك الفكرة على الجميع، فهي تفكر في نظرة ما هي واحدة؟

- أجل.

- وهذا الأمر الذي يفكر به أنه واحد وأنه موجود دائماً هو ذاته بالنظر إلى الجميع، ألا يكون بعد ذلك صورة؟

- إنها لضرورة قد ظهرت هي أيضاً.

- فقال برمنيـذس: وما هو رأيك يا ترى؟ إن كنت تقول

إن الأشياء مشاركة الصور، أليس من الضرورة إما أن تعتقد بأن كلاً من الفِكَر موجود ويفكر بكل شيء، وإما أن تعتقد بأن الفِكَر مع وجودها لا تحظى بالفِكْر ولا يطالها الفِكْر؟»[1].

الصعوبة الرابعة: وتتمثل في اقتراح سقراط بأن الصور نماذج للأشياء، والأشياء نسخ متعددة عنها. ولكن هذا الفرض أيضاً يؤدي إلى تعدد الصور.

«سقراط: يظهر لي أن القضية هي في الأغلب على النحو التالي: يبدو لي أن هذه الصور تنتصب في الطبيعة بمثابة نماذج، وأن الأشياء الأخرى تماثلها وأنها أشباه لها، وأن مشاركة الأشياء الأخرى للمُثُل ليست سوى مماثلة لها.

برمنيذس: إن ماثل شيء ما إذن الصورة، أمن الممكن أن لا تكون تلك الصورة شبيهة بما يماثلها وبمقدار ما يشبهها؟ أم هل من حيلة أن لا يكون المشابه مشابهاً لشبهه؟

ـ ليس من حيلة إلى ذلك.

ـ ثم أليس هناك ضرورة كبيرة أن يشارك المشابه شِبْهَه في صورة واحدة هي عين الصورة؟

ـ هناك ضرورة.

---

(١) أفلاطون: «البرمنيذس» ـ ص ١٦٣، ١٦٤.

- وما تشترك به المتشابهات فتكون مشابهة، أليس هو تلك الصورة بعينها؟

- فعلاً ومن كل الأوجه.

- إذن لا يمكن أن يشبه شيء صورة، ولا أن تشبه صورة أخرى؛ وإلا فإلى جانب الصورة تبرز أبداً صورة أخرى. وقد تكون تلك شبيهة بصورة ما، وهي من جديد صورة غيرها. ولن تنقطع أبداً صورة جديدة عن الحدوث إن غدت الصورة شبيهة بما يشترك في نفس الصورة.

- قولك في منتهى الصحة.

- فليس إذن بالمشابهة تشترك الأشياء الأخرى في الصور، وإنما يجب أن نبحث عن شيء آخر به تشترك فيها.

- هذا ما يبدو»[1].

الصعوبة الخامسة: وهي افتراض الصور مفصولة فصلاً تامّاً عن عالم المحسوسات، ومتعالية عن العالم الأرضي، تسكن في عالم آخر، ولكل صورة وجود قائم بذاته، بحيث لا يمكن أن تتصل فيما بينها ولا يمكن أن تتصل بالأشياء الأخرى.

وهذا الافتراض هو الأشد خطراً؛ لأن الإنسان لا يمكنه حينئذ أن يعرف الصور، ولا يمكنه بالتالي أن يعرف الحقائق

---

(١) المصدر السابق: ص ١٦٥، ١٦٦.

المتصلة بها، كالجمال بالذات والصلاح بالذات، ولا أية فكرة من الأفكار العقلية التي يحسبها قائمة في ذاتها[1].

الصعوبة السادسة: وهي أشد هولاً من الصعوبة السابقة، وهي تترتب على انفصال العالمين عن بعضهما البعض، فينتج بالتالي أن الله لن يعرف شيئاً عن العالم الإنساني، ولن نعرف شيئاً عن الله:

«برمنيذس: إن كان إذن لدى الله السيادة القصوى بالذات والعلم الأدق بالذات، فلا سيادة أولئك قد تحكمنا ذات يوم ولا علمهم قد يعرفنا أو يعرف شيئاً مما عندنا. وبالمماثلة نحن لا نحكمهم بما لدينا من سلطان، ولا نعرف بعلمنا شيئاً من الله. ومن ثمة حسب البرهان عينه لا أولئك هم أسيادنا ولا يعرفون المشاكل البشرية مع أنهم آلهة»[2].

كل هذه الصعوبات تنتج عن القول بوجود مثل مفارقة «ومن ثمة يحار المرء عندما يسمع ذلك، ويتردد في أمر لاوجودها أو وجودها أثبت وجود»[3].

ولكن إذا كان ادعاء وجود المثل يؤدي إلى هذه التناقضات التي مرت، فإن إنكار وجودها يؤدي إلى مشاكل

(١) المصدر السابق: ص ١٦٩، ١٧٠.
(٢) المصدر السابق: ص ١٧٢.
(٣) المصدر السابق: ص ١٧٢.

أكبر بنظر أفلاطون، لذا فإنه يتمسك بهذه النظرية قائلاً على لسان بارمنيدس: «ومع هذا يا سقراط، إن انبرى أحد ولم يسمح للمثل، مُثُل الموجودات، أن تكون، نظراً للمصاعب التي عرضناها منذ لحظة، وأخرى مماثلة، ولم يحدد مثالاً لكل شيء بمفرده، فبعدم سماحه لصورة كل من الموجودات أن تبقى دوماً على ما هي لا يجد إلى أين يحول فكره، ويحرم هكذا الجدل من اقتداره تمام الحرمان»[1].

لماذا إذن يوجه أفلاطون هذا النقد اللاذع لنظرية المثل؟

أشرنا في موضع سابق إلى أنه توخّى من ذلك هدفين: الأول تعديل النظرية، والثاني النقد الغير مباشر للمفاهيم الخاطئة لها. وهذان الأمران يظهران في القسم الثاني من محاورة البارمنيدس، حيث يتصدى أفلاطون لكل الفلسفات السابقة ويهدمها كليًا أو جزئيًا ليشيد على أنقاضها فلسفته الخاصة. وهو يستعين على ذلك بالجدل (الديالكتيك)، فينتقل من بحث مسألة المثل من المستوى الذي لا يجب أن تكون عليه (كما في الجزء الأول من المحاورة) إلى البحث في المسألة على مستوى آخر (في الجزء الثاني من المحاورة) وهو البحث في مشكلة الوحدة والكثرة وانتقاد النظريات السابقة وبناء نظريته الخاصة

(١) المصدر السابق: ص ١٧٣.

التي تجعل من وجود عالم المثل وجوداً ممكناً خال من التناقضات التي أثيرت في القسم الأول من المحاورة.

والقسم الثاني من البارمنيدس عبارة عن مران جدلي يتم البحث فيه عن جميع النتائج التي تترتب على الفرض الذي فرضه الفلاسفة الإيليون «الواحد موجود»، وبعدئذ جميع النتائج التي تترتب على الفرض المعاكس «الواحد غير موجود» وقد انتهى إلى وضع ما يشبه لائحة مقولات «كل حد من حدودها يحتوي أصلاً على نقيضين: الكل والجزء، البداية والوسط والنهاية، المستقيم والدائري (الشكل)، ذات الشيء وسوى الشيء، الشبيه والمباين، المتساوي واللامتساوي، الأقدم والأحدث أو المعاصر»[1].

هذه التناقضات التي اصطدم بها، كان من المتحتم حصولها، لأن التناقض كامن في قلب الوجود نفسه. لذا انتقل من بحث مسألة المثل والمشاركة إلى البحث في طبيعة الوجود، كما قادته هذه النظرية إلى البحث في «المثال الكامل» أو «الخير الأعلى» أو «الله»؛ لذا سنبحث في الفصل التالي في نظرية الوجود عند أفلاطون.

---

(١) إميل برهييه: الفلسفة اليونانية ـ ص ١٦٨.

الفصل الثالث

نظرية الوجود عند أفلاطون

١ ـ نظرية الخلق (الوجود الطبيعي).
٢ ـ النفس الإنسانية (الوجود الإنساني).
٣ ـ الإله (الوجود الإلهي).

يمثل الوجود عند أفلاطون ثلاث مراتب متدرجة من الأسفل إلى الأعلى هي: الوجود الطبيعي، ثم الوجود الإنساني، ثم الوجود الإلهي. وسندرس فيما يلي نظرية الوجود عند أفلاطون انطلاقاً من التقسيم السابق.

١ - الوجود الطبيعي أو نظرية الخلق

تشغل نظرية الخلق أو نشأة الكون القسم الأكبر من محاورة الطيماوس. وكما نبهنا أفلاطون في أكثر من مكان، وخاصة في نظرية المثل كما رأينا، إلى أن العقل الإنساني عاجز عن إدراك مبادىء الوجود وعلله إدراكاً برهانياً، فهو لا يقطع هنا بيقينية ما يدعيه في نظرية الخلق بقدر ما يكتفي بترجيح ما يقدمه على مجمل النظريات الطبيعية السابقة في هذا المجال. هذا الظن الترجيحي هو الذي دفع أفلاطون في الطيماوس وفي غير محاورة إلى اللجوء إلى الأسطورة ليؤيد بها أقواله.

يرى أفلاطون أن عالمنا وجد بفضل الصلاح الإلهي الذي هو علة إنشاء الكل برمته «فالصالح لا يداخله حسد ما بشأن أي شيء. ولما خلا من الحسد، أراد أن تحدث جميع الأشياء، وهي تدانيه أعظم مداناة. وقد يقبل المرء أتم القبول

من أناس حكماء أن هذا مبدأ الصيرورة ومبدأ العالم الأسمى»[1].

إذن عالمنا محدث لأنه منظور وملموس وله جسم، وأمثال هذه الأمور تظهر بجلاء محدثة مولدة[2]، وقد صنع الله هذا العالم وهو ينظر إلى مثال أزلي هو مثال عالمنا، وعالمنا نسخة عنه. فمثال عالمنا موضوع العلم بينما عالمنا الذي يماثل ذلك الأزلي الثابت «تكون براهينه محتملة ومجارية للبراهين الأولى من باب المماثلة، لأن المماثل صورة الموجود. والحقيقة هي بالنظر إلى الاعتقاد والظن، ما هو الكيان بالنظر إلى الحدوث والصيرورة»[3].

وإذا كان أفلاطون يرى الترتيب والنظام في الكون كله، فإن بعض النظريات السابقة عليه كانت ترى هذا أيضاً، ولكنها كانت تنسب هذا النظام إلى المادة. ولكن أفلاطون انتقد هذه النظريات ونسب هذا الترتيب والنظام إلى العقل المبدع الذي نقل كل شيء من الفوضى إلى النظام معتقداً أن حالة النظام أفضل على كل وجه من حالة الفوضى، ففكّر، «وبعد التفكير وجد أنه لا يمكن أن يصدر عن الأشياء المرئية بالطبع

(١) أفلاطون: «طيماوس» ـ ص ٢١١ (ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة ـ دمشق ١٩٦٨).

(٢) المصدر السابق: ص ٢٠٨.

(٣) المصدر السابق: ص ٢١٠.

كون متكامل بلا فهم يفضل كوناً متكاملاً ذا عقل وفهم، وأنه يستحيل أن يؤتى أحد العقل دون نفس. وبناء على هذا التفكير، جعل العقل في النفس، والنفس في الجسد، وهندس الكل، ليكون الكل بالطبع أبهى الأشياء، وينجز هو خير الأعمال. فعلى هذا النحو إذن يجب القول، طبقاً لبرهان محتمل، بأن هذا العالم في الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل، وأنه حدث وصار بعناية الله»[1].

فعالمنا إذن كائن حي له نفس وجسد؛ أما نفسه فهي متقدمة على جسمه، صنعها الله «وجعلها بمولدها ومناقبها متقدمة على الجسد، وأقدم منه عهداً، وسيدة وآمرة، وهو خاضع لها»[2] وقد أنشأ الله هذه النفس من مزيج ثلاثة جواهر: الجوهر الإلهي «الدائم الثبات على حال واحدة» وغير القابل للانقسام، ثم الجوهر المنقسم المحدث في الأجسام، ثم الجوهر المكون من مزيج من الاثنين[3].

أما جسم العالم، فقد جعله الله مرئيّاً ملموساً، فأدخل في تركيبه التراب الذي يجعله ملموساً، والنار التي تجعله مرئيّاً، ووضع الماء والهواء في الوسط. فوفق بين هذه العناصر جاعلاً «عين النسبة بين النار والهواء وبين الهواء والماء، وعين النسبة

(١) المصدر السابق: ص ٢١٢.
(٢) المصدر السابق: ص ٢٢١.
(٣) المصدر السابق: ص ٢٢٢، ٢٢٣.

بين الهواء والماء وبين الماء والتراب، فربطها ببعضها البعض، وأنشأ سماء واحدة مرئية ملموسة. وبناء على هذه النسب، ومن مثل هذه العناصر الأربعة في العدد، ولد جسم العالم منسجماً بالتناسب»[1].

وإذا كان الفلاسفة الطبيعيون الأولون يرون في هذه العناصر الأربعة مبادىء أولية للوجود، فإن أفلاطون لا يعتبرها كذلك، بل يراها مركبة، ككل موجود، من مبدأين: مبدأ محدود، ومبدأ لامحدود؛ فهو يقول في حوار الفيلفس: «إن كل ما يقال عنه أنه يوجد، يتألف من وحدة وكثرة، وأنه يحوي مغروساً في ذاته الحد واللامحدودية»[2]. ويقول في الطيماس: «لما كانت الأمور على هذه الحال، وجب أن نعترف أنه يوجد نوع فرد هو نوع ثابت لا يستحيل، لم يولد ولم يبلى، ولا يقبل

(١) المصدر السابق: ص ٢١٦.

(٢) أفلاطون: «الفيلفس» ص ١٧٩، ١٨٠. ولعل أفلاطون يعني بالمبادىء الأولية للوجود ما تعني بها الفيثاغورية، أي الأعداد والأشكال المثالية؛ وقد أفادنا أرسطو في كتابه «ما بعد الطبيعة» أن الأعداد، بحسب تعليم أفلاطون الشفهي، تتولد من فعل الواحد في ثنائية الكبير والصغير اللامتناهية. فكل عدد وكل شكل هما نتيجة تعيين لما كان في البداية غير متعين. فإن ظهر إلى حيز الوجود مزيج هاتين الماهيتين، مزجه الفاطر أيضاً بالذات والسوى، أي بحدين علاقتها فيما بينهما هي أيضاً كعلاقة الحد واللامحدود في الفليفس. (انظر: إميل برهييه، الفلسفة اليونانية، ص ١٨٠، ١٨١).

في ذاته آخر من أي جهة صدر، ولا يداخل هو كائناً آخر على أي وجه وفي أي قسم منه، وهو غير منظور، وعلى كل حال لا يناله حس. وهذا النوع قد حظي بالفكر وبالتنقيب عنه. وأن هناك نوعاً ثانياً يسمى باسم الأول ويشبهه. وهو محسوس مولود في حركة دائمة وتحول، ويحدث في محل ما، ثم يعود فيهلك وينقطع عنه؛ ويناله الظن بواسطة الحس. أخيراً يوجد جنس أو نوع ثالث، هو نوع المحل الدائم. إنه لا يقبل الفساد، ويوفر مقرّاً ومقاماً لكل الكائنات ذات الصيرورة والحدوث. وهو لا يلمس بالحواس بل بضربٍ من البرهان الهجين المختلط»[1].

هذا النوع الثالث هو المبدأ اللامحدود الذي يصوره أفلاطون بشتّى الصور، فيصوره أولاً بصورة الضرورة «لأن مولد العالم قد حدث من تمازج وتضافر فعل الضرورة والعقل. ولكن العقل سيطر على الضرورة بإقناعها أن تسوق إلى الأفضل أغلب الأشياء المحدثة. فعلى هذا الوجه إذن، وطبقاً لهذه الأصول بالذات، تركب هذا «الكل»، وتركب هكذا منذ مبادئه بفضل الضرورة المنغلبة للإقناع الحصيف المدرك»[2].

ويصوره أيضاً بصورة «المحل» و«القابل» و «الوعاء»

---

(١) أفلاطون: «الطيماوس» ـ ص ٢٧١.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٥٩.

و «الحاضنة» و «المرضع». فقبل مولـد الفلك لم يكن أمام الصانع سوى الوجود العقلي الدائم الوجود على حال واحدة ثابتة، والضرورة التي هي بمثابة قابل أو وعاء لكل حدوث وصيرورة، وبمثابة حاضنة ومرضع[1]. وهذه الطبيعة القابلة تتقبل صور الأشياء كلها على الدوام دون أن تتخذ قط طبيعة ما معينة، فكأنها «مادة رخوة لزجة لكل طبيعة، تحركها الأشياء الوالجة فيها وتكيفها بأشكالها وهيئاتهـا، وهي بسبب تلك الأشياء تبرز تارة بشكل وطوراً بآخر. أما الأشياء الوالجة فيها والخارجة منها، فهي تماثل الموجودات الدائمة الوجود. وهذه الكائنات تطبعها بطابعها وتسمها بسمتها على نحو عجيب يصعب التعبير عنه [2].

إذن هـذه القابلة لا يمكن أن تقبـل كـل الأشكـال والصفات، إلا إذا كانت هي نفسها بلا شكل أو صفة، فلا بد أن تكـون طبيعتها بمعـزل عن كل الصـور والهيئـات[3]. ويـرى أفلاطون أن هذه القابلة أو الحاضنة تشارك العالم العقلي بصورة تحيّر الألباب، ويصعب على الفكر أن يُحيط بها ويدركها[4].

هذا هو مبدأ اللامحدود، الذي يشترك مع «الحد» في

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٦٣.
(٢) المصدر السابق: ص ٢٦٧.
(٣) المصدر السابق: ص ٢٦٨.
(٤) المصدر السابق: ص ٢٦٨.

تكوين الخلق، فكان أول ما أبدع الصانع العناصر الأربعة بمشاركة مثلها في القابل؛ ومن هذه العناصر تركب جسم العالم بعد نفس العالم المكونة من مزيج ثلاثة جواهر[1].

ثم توخى الصانع أن يجعل العالم أبدياً، فعني بصنع «صورة متحركة للأبدية الثابتة» فكان الزمن يجري على سنة العدد، وكانت الأيام والليالي والشهور والفصول. أما الكواكب السيارة فنشأت من تفكير الصانع بشأن إحداث الزمن، فلكي يولد هذا الزمن نشأت الشمس والقمر والكواكب الخمسة الأخرى الملقبة بالسيارة، لتحديده وضبطه وصيانة أعداده[2].

بعد إحداث نفس العالم وجسمه والزمن والكواكب، رأى الصانع أنه لا بد من إحداث الكائنات الحية التي هي عبارة عن صور لأربعة مثل يحويها «الحي في ذاته»، هذه المثل هي: «المثال الأول هو جنس الآلهة السماوي. والمثال الثاني هو الجنس المجنح الجاري في الهواء. والمثال الثالث هو الصنف المائي. والمثال الرابع هو الجنس الذي يمشي على الأقدام واليدين»[3]. وآلهة عالمنا، رغم أنها محدثة، لن تموت؛ فإرادة

(١) تكلمنا عنها قبل صفحات.

(٢) أفلاطون: «الطيماوس» - ص ٢٣١.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٣٥.

الصانع هي الرباط العظيم والقوي الذي يمنع هذه الآلهة من الموت[1].

آلهة عالمنا هذه، هي التي تصنع الأجسام وتدخل الأرواح فيها، اقتداء بمبدعهم. فاستعاروا من العالم عناصر نار وتراب وماء وهواء، ولحموا هذه العناصر وربطوها بعضها ببعض، واصطنعوا منها كل جسم بمفرده[2]. ثم غمسوا دورات الروح الخالدة في هذا الجسم. وبالإضافة إلى هذه الروح الخالدة، سكبوا في الجسم ضرباً آخر من الروح، هو الصنف المائت منها، المنطوي في ذاته على أهواء رهيبة ومحتومة[3]. وقد أنزلوا العنصر المائت من الروح منزلاً آخر من الجسم بمعزل عن العنصر الإلهي. فوضعوا العنصر الإلهي في القسم الأعلى من الجسم فوق الرقبة، ووضعوا الجنس المائت في الصدر. ولما كانت تلك الروح المائتة ذات قسمين، قسم منها أوفر جودة بالطبع، وقسم آخر أوفر سوءاً، فصلوا في بناء الجسم فجوة قفص الصدر إلى شقتين وجعلوا الغشاء الحاجز في وسطها. وأسكنوا قسم الروح النائل نصيباً من الشجاعة والغضب في الشقة الأدنى إلى الرأس كي يكون مصغياً للعقل، ووضعوا قسم الروح المائتة الشهواني بين الغشاء الحاجز وحدود

(١) المصدر السابق: ص ٢٤١.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٤٧.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٢٥.

السرة. وهكذا تمت ولادة الإنسان بنفوسه الثلاث. ويعني أفلاطون بالإنسان هنا جنس الرجال، أما النساء والبهائم الأخرى فانحدرت من الرجال[1]. فكل الرجال الجبناء الرعاديد ممن جبلوا وكونوا في البدء، وقضوا عمرهم في الإثم، عادوا في الولادة الثانية وصاروا نساءً حسب المنطق المحتمل المعقول[2]. أما الطيور فانحدرت من رجال لا طالحين ولا صالحين، وإنما خفاف الرؤوس. بينما البهائم والوحوش الضارية انحدر كل منها من أناس لا يتعاطون الفلسفة أبداً، وأغبى أولئك الناس استحالوا إلى زواحف. أما الأسماك والحلزونيات فانحدرت من أوفر الناس بلاهة وجهلاً، لأن عقاب الجهل في أسفل درجاته هو سكنى العالم في أحط درجاته.

هكذا انتهى الخطاب عن العالم الذي غدا حيّاً منظوراً يشمل الكائنات المنظورات، وإلهاً محسوساً هو صورة الإله المعقول. هذا هو العالم الأوحد مولود الله الوحيد[3].

هذه هي الصورة المجملة عن النظرية الأفلاطونية في خلق العالم، وهي تتخذ بنظر أفلاطون ـ كما أشرنا سابقاً ـ طابعاً احتمالياً، لأن اليقين غير ممكن في مثل هذه المواضيع.

---

(١) المصدر السابق: ص ٣٤٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٨٧.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٩١.

٢ ـ (الوجود الإنساني) النفس الإنسانية

يرى أفلاطون أن النفس الإنسانية تشكل نقطة اتصال بين عالمين: عالم الطبيعة أو عالم الحس والحدوث والتغير؛ وعالم المثل، أو عالم الدوام والخلود. وإذا كان عالم الحس يشكل الوجود الطبيعي، وعالم المثل يشكل الوجود الإلهي، فإن النفس الإنسانية هي أساس الوجود الإنساني الذي هو عبارة عن وجود وسط بين الوجودين المذكورين. ونقتصر فيما يلي على البحث في أهم النقاط التي تطرق إليها أفلاطون في هذا الموضوع، وهي طبيعة النفس، وبراهينه على خلودها، وأجزاؤها.

أ ـ طبيعة النفس

إذا كان أفلاطون يرى أن النفس عبارة عن همزة وصل بين عالم الفناء وعالم الخلود، فهذا لا يعني أنه كان يرى أن طبيعة النفس مشتركة بين هذين العالمين، أي أنها جوهر روحي ومادي في آن واحد، بل إنه كان يذهب في الحقيقة في هذا الموضوع مذهب أستاذه سقراط الذي كان يعتقد أن النفس متمايزة عن البدن، فلا تفسد بفساده، بل تخلص بالموت من

سجنها وتعود إلى صفاء طبيعتها. ولما كانت النفس سجينة البدن فإن الإنسان بالتالي لن يستطيع أن يدرك كنهها إدراكاً حقيقيّاً، فقط الإلّه الذي خلقها هو الذي يستطيع معرفة جوهرها. لذلك لجأ أفلاطون من أجل إفهام طبيعة النفس إلى الأساطير[1] التي كثيراً ما نابت لديه، في مثل هذه المواضيع، عن البراهين العقلية. ولكنه لم يهمل البراهين العقلية كليّاً، فقد لجأ إليها ليبرهن على خلود النفس - كما سنرى - وليبرهن من جهة أخرى على مسألة مهمة تتعلق بطبيعة النفس، ألا وهي مسألة أسبقية وجود النفس على وجود الجسد والعناصر الأربعة أيضاً؛ فاستخدم برهان الحياة الحركة الذي عرضه في الكتاب العاشر من «الشرائع» وفي «فايدروس» (ص ٦٩، ٧٠)، حيث يبين أن الحياة والحركة صفتان جوهريتان في النفس لا تنفكان عنها، سواء اتصلت بالجسم أم فارقته. فهي من جهة تعطي الحياة للبدن، ومن جهة أخرى تسلبه الحياة إذا غادرته؛ فهي إذن سبب الحياة دون ريب، والحياة صفة لازمة لها. والجسم فانٍ، وليس من المعقول أن تكون النفس فانية كالجسم الذي تحل فيه على الرغم من اختلافها عنه بهذه الصفة الجوهرية.

ونحن نعلم من جهة أخرى أننا نستطيع التفرقة بين نوعين من الكائنات: التي تتحرك بذاتها، والتي تتحرك حركة

---

(١) كأسطورة إر بن أرمينوس، وأسطورة العربة، وأسطورة الكهف. وقد ذكرها جميعها في محاورة الجمهورية.

غير ذاتية، أي التي تستمد حركتها من مبدأ آخر مخالف لها. ولا شك أن هذه الأخيرة تنقطع حركتها إذا توقف محركها عن تحريكها. أما الجواهر الأولى فإنها تتحرك حركة دائمة لأن حركتها ذاتية بحتة ليست من سبب خارج عنها، فهي مبدأ حركتها الذاتية. وحينئذ فليس من الممكن بحال ما أن تكون حادثة عن شيء آخر مخالف لها، وإلا لوجب ألا تكون لها الحركة باعتبار ذاتها. ومعنى ذلك أنها غير حادثة، فإن القول بحدوث المحرك يتعارض مع القول بأنه يتحرك حركة ذاتية.

لقد اضطر أفلاطون إلى البرهنة على قدم النفس ليثبت وجود الآلهة، لأنه لا يمكن لإنسان أقنعته الشرائع بوجود الآلهة أن يرتكب فعلاً كافراً أو إجرامياً، وقد كانت النظريات الطبيعية تقول إن أول ما حدث السماء وما تحتويه ثم بعد ذلك حدثت الآلهة، وهذا ما لم يستطع أفلاطون السكوت عنه.

ب ـ خلود النفس

يخصص أفلاطون محاورة «فيدون» بأكملها للتدليل على خلود النفس، حيث تتدرج الأدلة من أبسطها حتى تصل إلى الدليل الذي يرتكز على نظرية المثل نفسها.

وقبل عرض هذه البراهين، نشير إلى أن برهان الحياة والحركة الذي عرضناه في الفقرة السابقة، والذي يبرهن على قدم النفس، يبرهن في الوقت نفسه على خلودها؛ لأن «كل ما

يحرك نفسه بنفسه هو مبدأ الحركة ومن المستحيل أن يفنى. . .
وإلا فإن السماء كلها والكون بأكمله سينتهيان إلى التوقف ولن
يوجد لهما من جديد مبدأ للحركة ولا للوجود»[١].

ويدور الحديث في «فيدون» بين سقراط واثنين من
الفيثاغوريين، هما سمياس وسيبس. وتبدأ البراهين في المحاورة
بأسهلها، وهو برهان التناسخ وتداول الأجيال البشرية.
فالعقائد القديمة (كالأورفية والفيثاغورية) تؤكد أن النفس التي
تولد في هذه الدنيا تأتي من عالم آخر كانت ذهبت إليه بعد موت
سابق. فإن صحّ هذا وكان الحي يخرج من الميت، للزم أن
تكون أرواحنا في العالم الآخر؛ لأنها إن لم تكن فكيف يمكن لها
أن تولد ثانياً[٢]؟

ولكن هذا تسليم برأي متواتر لا تدليل، لذا لا بد من
سوق براهين أكثر إقناعاً لا يسع الناس إلا التسليم بها. من
هذه البراهين برهان توالد الأضداد،الذي يرتكز على أن كل
الأشياء التي لها أضداد تتولد من أضدادها، فالأضعف يتولد
من الأقوى، والأسرع من الأبطأ. . . الخ. وبما أن الموت
والحياة ضدان فهما متولدان إذن أحدهما من الآخر. فالموت
يتولد من الحياة والحياة تتولد من الموت. ويترتب على هذا أنه

---

(١) أفلاطون: «فايدروس» ـ ص ٧٠.
(٢) أفلاطون: «فيدون» ـ ص ١٣٣.

من الواجب أن تظل نفوس الموتى حية في مكان ما، لتكون مبدأ ومنبعاً لكل حياة جديدة. وهذا دليل مقنع على أن نفوس الموتى لا تفنى، وأنها مصدر لنفوس الأحياء[1].

ثم ينتقل أفلاطون إلى البرهان التالي، وهو برهان التذكر، الذي يرتكز على مذهبه في أن معرفتنا للحقائق من داخل النفس دليل على وجودها السابق. والأسئلة تقيم برهاناً ساطعاً على هذه المسألة، فإذا أنت ألقيت على شخص سؤالاً بطريقة صحيحة، أجابك من تلقاء نفسه جواباً صحيحاً؛ فكيف استطاع أن يفعل ذلك ما لم تكن لديه من قبل معرفة ومنطق مصيب[2]؟

ولكن أفلاطون يعترف بأن هذا البرهان يفقد كل قوته في حال لم يكن عالم المثل الذي نادى به موجوداً؛ يقول: «فليس من سبيل إلى الشك بأنه إذا كان لهذه المثل المطلقة وجود قبل أن تولد، فلا بد أن أرواحنا كانت كذلك موجودة قبل ميلادنا؛ فإن لم تكن المثل موجودة لم تكن الأرواح موجودة كذلك»[3].

غير أن سمياس يعترض بأن هذا ليس في الواقع برهاناً على خلود النفس، بل لا يعدو أن يكون برهاناً على أنها سابقة

---

(١) المصدر السابق: ص ١٣٣ ـ ١٣٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٧.

(٣) المصدر السابق: ص ١٤٥.

للبدن في الوجود، فيقول: «لقد قام الدليل على تبيان وجود الروح قبل الهيئة البشرية، ولكن دليلاً لم يقم بعد على استمرار وجود الروح بعد الموت، بحيث يقنعني أنا، فلا أستطيع أن أتخلص من. . . الشعور بأنه إذا مات الإنسان، فقد تتبعثر الروح، وقد يكون ذلك نهايتها. فلو سلمنا بأنها قد تتولد وتنشأ في مكان غير هذا، وقد تكون موجودة قبل حلولها في الجسم البشري، فماذا يمنع أن تبلى وتفنى بعد أن حلت فيه ثم خرجت منه ثانياً؟»[1].

يرد أفلاطون بأن الروح بسيطة، والذي من طبيعته البساطة لا يمكن أن يتحلل ويتبعثر، لأن التحلل والتبعثر من طبيعة الأشياء المركبة فقط، «إن الروح على أشد ما يكون الشبه بالإلهي، وبالخالد، وبالمعقول، وبذي الصورة الواحدة، وبغير المتحلل، وبغير المتحول. وإن الجسد على أشد ما يكون الشبه بالإنساني، وبالفاني، وبغير المعقول، وبذي الصورة المتعددة، وبالمتحلل وبالمتحول»[2].

ويعترض سمياس بأن النفس لا تعدو أن تكون ظاهرة ثانوية لاحقة للبدن مثلها في ذلك مثل النغم والقيثارة، فإذا تحطمت القيثارة وفنيت تبدد النغم. وعلى الرغم من أن النغم

---

(١) المصدر السابق: ص ١٤٦.

(٢) المصدر السابق: ص ١٥١.

شبيه بالإلهي، فليس من الضروري أن يكون خالداً بعد فناء القيثارة[1].

وهكذا تكون كل الأدلة السابقة غير كافية لإقناع الخصم بخلود الروح. وبالرغم من عدم موافقة أفلاطون على اعتراض سمياس الأخير المتعلق بالانسجام، ذلك لأن انسجام القيثارة لاحق بينما الروح سابقة على الجسد وهي من صنف الانسجام السبب لا الانسجام النتيجة، بالرغم من ذلك ينطلق أفلاطون إلى أقوى براهينه في هذه المحاورة، وهو البرهان المبني على فرضية المثل والذي يقنع في النهاية سمياس وسيبيس بعد موافقتهما مقدماً على الفرضية.

ونقطة الانطلاق في هذا البرهان هي أنه يستحيل على كل مثال أن يقبل ضده، والضد في ذاته يستحيل عليه أن يتحول إلى ضد نفسه سواء أكان موجوداً فينا أم في الطبيعة:

«سقراط: حدثني إذن ما هو الشيء الذي يجعل الجسم حيّاً بحلوله فيه؟

سيبيس: هو الروح.

سقراط: أهذه هي الحال دائماً؟

سيبيس: نعم، بالطبع.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٦٠، ١٦١.

سقراط: إذن فمهما يكن ما تملكه الروح، فإنها إذ تأتيه تحمل إليه الحياة؟

سيبيس: نعم، يقيناً.

سقراط: وهل ثمة ضد للحياة؟

سيبيس: نعم هناك.

سقراط: وما هو ذاك؟

سيبيس: الموت.

سقراط: إذن فلن تقبل الروح أبداً، كما اعترفنا، ضد ذلك الذي تسوقه. ثم بماذا سمينا ذلك المبدأ الذي يقاوم الزوجي؟

سيبيس: الفردي.

سقراط: والمبدأ الذي يقاوم الموسيقي أو العادل؟

سيبيس: غير الموسيقي وغير العادل.

سقراط: وبماذا نسمي ذلك المبدأ الذي لا يقبل الموت؟

سيبيس: الخالد.

سقراط: وهل تقبل الروح الموت؟

سيبيس: كلا.

سقراط: إذن فالروح خالدة.

سيبيس: نعم.

سقراط: أيحق لنا القول بأن ذلك قد ثبت بالدليل؟

سيبيس: نعم يا سقراط، لقد ثبت بأدلة كثيرة»[1].

هكذا يبرهن أفلاطون على خلود النفس. وأقوى هذه البراهين، وهو الأخير، مرتكز كمجمل فلسفته على نظرية المثل؛ فلو سقطت هذه النظرية لسقطت بالتالي فلسفته، وسقطت معها البراهين السابقة.

ج ـ أجزاء النفس

ويحسن أن نختم هذه الفقرة عن النفس بتوضيح. فقد يظن المرء أن أفلاطون كان يرى أن البدن الواحد يحتوي على نفس واحدة، ولكننا نراه يفرق تفرقة واضحة في كثير من كتبه كـ «الجمهورية» و «فيدر» و «طيماوس» بين أجزاء النفس الإنسانية، فيجعلها ثلاث: العاقلة والغضبية والشهوانية. وعلى الرغم من ذلك فليس لنا أن نتهمه بالتناقض والاضطراب، ذلك أننا قد رأينا أنه يعترف من جانب بأن النفس كانت واحدة قبل هبوطها من عالم المثل إلى هذه الحياة الدنيا، ويقول من جانب آخر إن اتحادها بالجسم واتصالها به كان سبباً في تشويه طبيعتها ومسخها، وداعياً إلى تطرق الكثرة

---

(١) المصدر السابق: ص ١٩١، ١٩٢.

إليها. ولذا فإن النفس متى أصبحت وسطاً بين عالم الملأ الأعلى وبين عالم الحس بسبب حلولها في أحد الأجسام، وجب أن تنقسم إلى ثلاثة أجزاء أو ثلاث نفوس تقوم كل واحدة منها بذاتها، بحيث تكون إحداها وسيلة إلى الاتصال بعالم العقل، والثانية للاتصال بعالم الحس، والثالثة كرباط بين هذين الوجهين.

ويقول الدكتور محمود قاسم في كتابه (في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام): «تعتمد هذه التفرقة في نظره على أساس تشريحي، بمعنى أن العقل مركزه الرأس، والغضب مكانه القلب، والشهوة موطنها البطن. وإنما دعاه إلى توكيد هذا التعدد والإلحاح في بيانه ما رآه من اختلاف الوظائف التي تؤديها النفس عندما تكون حالّة في البدن، فهي تدرك وتريد وتشتهي، فهل من الممكن أن تنسب هذه الأمور المتباينة إلى نفس واحدة؟ لقد كان من اليسير على أفلاطون أن يجزم بوحدة النفس وإن تعددت وظائفها، لكن حال دونه ودون هذا الجزم ما رآه من استقلال كل وظيفة من هذه الوظائف عن غيرها»[1].

---

(١) د. محمود قاسم: «في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام» ص ٦٠ (مكتبة الأنجلو المصرية ـ ط ٢، ١٩٥٤).

٣ ـ الوجود الإلٰهي (الإلٰه)

يدعى الإلٰه في اللغة اليونانية «Theos» أو زيوس كما شاع في اللغات الأوروبية، وقد فسّر أفلاطون تلك الكلمة بما يدلّ على إدراكه لفكرة الله في أصلها الأصيل، إذ يزعم أنها مأخوذة من «Theo» بمعنى «أنا أجري أو أتحرك» في اللغة اليونانية، فالمادة بحاجة إلى من يحركها ويعطيها الحياة وليست بحاجة إلى من يخلقها في نظر أفلاطون، وهي من ثمَّ بحاجة إلى إلٰه، فالإلٰه هو محرك المادة ومخرجها إلى هذا النظام الذي نراه في السماء والأرض[1].

وتظهر النزعة الإلٰهية الدينية واضحة في كل مؤلفات أفلاطون، وخاصة في الكتاب العاشر من «الشرائع» حيث يصور العناية الإلٰهية كضرورة قصوى لتحقيق العدل والنظام في الكون. وهو يعتبر أن الطاعون الذي أصاب الحياة العامة والخاصة ناتج عن النظريات الملحدة التي تفسر عمليات الكون والفساد تفسيراً طبيعيّاً آليّاً، وتنفي وجود آلهة فوق طبيعية، وفي

(١) عباس محمود العقاد: «الشيخ الرئيس ابن سينا» ـ ص ٣٥ (دار المعارف ـ القاهرة ـ ط ٢، ١٩٦٧).

أحسن الحالات تتكلم عن آلهة مادية لا دخل لها في أمور البشر، وإذا تدخلت فهي من صنفهم يمكن أن تخدع وتسترضى بالصلوات والقرابين. وهذا التشويه الذي أصاب أفكار الناس عن الآلهة هو سبب كل الأفعال الشريرة برأي أفلاطون، «لأنه لا يمكن لإنسان أقنعته الشرائع بوجود الآلهة أن يرتكب فعلاً شريراً كافراً أو يقول قولاً جائراً»[1].

وليس الفلاسفة الطبيعيون هم وحدهم مصدر تلك الأفكار الخاطئة عن الله والألوهية، بل هناك أيضاً الشعراء الذين يصورون الآلهة انطلاقاً من فهمهم أو تصورهم للطبيعة البشرية، فنرى في قصصهم «أن الآلهة تشنّ الحرب على الآلهة، وأنها تنصب الفخاخ وتحيك المؤامرات بعضها لبعض»[2] إلى غير ذلك من القصص التي تسمم عقول الناس.

فإذا انتقلنا من تأكيد أفلاطون لوجود العناية الإلهية، وتنزيه الآلهة عن أفعال البشر، إلى تصوره لماهية الألوهية، لوجدنا أنفسنا أمام مشكلة معقدة تثير فينا العديد من الشكوك والتساؤلات، فنحن نراه في مختلف مؤلفاته يعطينا تصورات وأسماء جدّ مختلفة لهذا الإله. فهو تارة يتحدث عن إله في صيغة

---

(١) انظر الكتاب العاشر من الشرائع ص ١٤٢ (Les Lois E.les belles lettres-Paris 1968)

(٢) أفلاطون: «الجمهورية» ـ الكتاب الثاني ـ ص ٢٤٧.

المفرد يوصف أنه الخير والعلم والحكمة، وتارة أخرى نراه يتحدث عن الآلهة بصيغة الجمع، وتارة يتحدث عن روح للعالم، أو عن أرواح للنجوم والأفلاك، و عن موجودات «فوق بشرية» ولكنها دون مستوى «المثال الأعلى» وكأنها أنصاف آلهة. وتارة يتحدث عن صانع للعالم كما ورد في محاورة «الطيماوس»، ولكن هذا الصانع نفسه ليس هو الإله الأعلى، لأنه يصنع الأشياء بتأمله للحي بذاته، أي أن هناك شيئاً أعلى من الصانع يقلده الصانع حين يصنع الأشياء، وهذا الشيء هو المثل المفارقة. فكأننا ـ كما يقول عبد الرحمن بدوي[1] ـ بإزاء ثلاث طبقات من طبقات الوجود الإلهي: أولاً الصور والحي بذاته، وثانياً الصانع الذي يصنع الوجود على غرار الصور والحي بذاته، وثالثاً الكون أو العالم، ثم أرواح الكواكب.

كل هذه التصورات للإله الأفلاطوني أدت إلى صعوبات جمة لدى الدارسين في تحديد الذي يقصده من كلمة «إله». فقد قيل من ناحية إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول بأن ليس الصانع شخصاً قائماً بذاته، ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعليَّة في المادة. والرد على هذا التأويل ـ كما يقول يوسف كرم[2] ـ أن نفس البرهان وارد في «القوانين» وهي ليست قصة. وقيل من ناحية أخرى إن كل شيء عند أفلاطون

---

(١) عبد الرحمن بدوي: «أفلاطون» ـ ص ٢٣٣.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ص ٨٧.

إلّـه أو إلّهي: المثل، ومثـال الخير، ومثـال الجـمال، والصـانـع، والنموذج الحي بالذات، والنفس العالمية، والجزء الناطق من النفس الإنسانية، وآلهة الكواكب، وآلهة الأولمب، والجن (وهم وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير) فأين الله بين هؤلاء؟ وكيف وحدنا بين الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ولم يقرب أفلاطون بينهم، بل تركهم متفرقين؟

مفتاح الجواب ـ كما يقرر يوسف كرم ـ اشتراك لفظ الإلّه والإلّهي في لغة أفلاطون، وهو يقصد «مبدأ التدبير» متمايزاً من المادة كل التمايز. فحيثما وجد التدبير والنظام، وجد العقل، ووجدت الألوهية أي الروحية، ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود. فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفـلاطون لا يـذكر آلهـة الميثـولوجيـا إلا تسـامحـاً وبشيء من التهكم الـظاهـر) مـدينـون للصانع بـوجودهم وخلودهم، فهم آلهـة باشـتراك الاسم فقط. أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء، فهم من جهة مـوضـوعـون على قـدم المساواة، كـلّ في قمة نوع أو «مقولة»: الصانع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج أول المثل وحاويها جميعاً. وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض: الصانع خيرٌ، ومثال الخير مصدر المثل، والنموذج محلها، وكلهم جميل، وكلهم أجمل الموجودات. فالله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة «على نحو

يصعب وصفه»؛ وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى، وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائيـة تحب وتطلب. صفات الواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات، وكان همه موجهاً لوضع المذهب الروحي ضـد الطبيعيـين والسوفسطائيين، ولم يكن لمسألة التوحيد في أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد، فلما أحلّ الأعداد محل المثل في دروسه الأخيرة عبّر عن الله بالواحد «الواحد بالذات»[1].

ويشارك يوسف كرم في هذا الرأي كل من جومبرتز وجويت، فجويت يرى أن الإله في «طيماوس» ليس مختلفاً حقيقة عن مثال الخير، فهما وجهان لنفس الشيء يختلفان فقط كاختلاف الشخصي عن اللاشخصي، أو كاختلاف الذكورة عن الأنوثة، فوجود الأول في تعبير ولغة الأساطير، والآخر فلسفي[2].

إلا أن بعض الباحثين رفض هذا التوحيد في الهوية بين الصانع ومثال الخير، مثل أرنست كاسيرر الذي قال إنه بعد تحليل وثيق لنصوص أفلاطون وأفكاره سنتبين استحالة مثل هذه الهوية. ففكرة الخير وفكرة الصـانع ليستـا على نفس المستوى من الناحيـة المنطقيـة أو الميتافيـزيقية عـلى السواء، فـإن

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ص ٨٨.
(٢) مصطفى حسن النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون ـ ص ٢٣٤.

فكرة الصانع فكرة أسطورية، بينما تعدّ فكرة الخير من المعاني الديالكتيكية. وتتبع الفكرة الأولى عالم «الظنون المحتملة» أما الفكرة الثانية فتتبع عالم الحقيقة. ويوصف الصانع بأنه فاعل شخص أو صانع، أما فكرة الخير فلا يمكن تصورها على هذا الوجه، فإن لها معنى موضوعياً وحقيقة موضوعية مثل كل الأفكار الأخرى، إنها تمثل نموذجاً أو النمط الذي اتبعه الصانع الإلهي عندما قام بتشكيل عمله، فلقد صنع العالم بعد تأمله لفكرة الخير، وكان يتوق إلى جعل عمله يبدو قريباً بقدر الإمكان من كمال النمط الأبدي. والصانع الأفلاطوني خير ولكنه لا يعد بأي حال «الخير»، إنه ليس الخير ذاته ولكنه مجرد فاعل منفذ لغايته. ويعني هذا في المذهب الأفلاطوني اختلافاً أساسيّاً عبّرت عنه بوضوح محاورة «طيماوس» ذاتها حيث يقول أفلاطون فيها:

«لو كان العالم حسناً بحق وكان الصانع خيراً لأثبت ذلك وجوب تطلعه إلى ما هو أبدي، ولو صحّ ما لا يمكن قوله دون كفر، إن هذا سيدل على رجوعه إلى نمط مخلوق. من هذا سيرى الجميع ضرورة تطلع هذا الصانع إلى الأبدي لأن العالم هو أحسن المخلوقات كما أنه أفضل العلل».

ولا يمكن وصف فكرة الخير بأنها مثل هذه العلّة. إنها علة غائية أو صورية ولكنها ليست علّة فاعلة. فهي تتبع عالم

الوجود لا عالم الصيرورة، وهناك فاصل حاد وهوّة سحيقة تفصل بين هذين العالمين، ولا يمكننا الانتقال من أحدهما إلى الآخر؛ ويجوز في الحق وصف فكرة الخير بأنها «سبب» كل الأشياء، بل ويتحتم ذلك، ولكن هذا السبب ليس إرادة شخصية أو فردية، فإن نسبة «شخصية» إلى أية فكرة دليل على التناقض اللفظي، لأن الفكرة معنى كلي وليس معنى فردياً[1].

هذان الرأيان اللذان أوردناهما يعبران بوضوح عن شدة اختلاف الباحثين في فهم فكرة الألوهية عند أفلاطون. وقد ذهب بعضهم - كما يقول جيروم غيث[2] - إلى أن التصور الأفلاطوني للألوهية كان نتيجة ازدواج في عقلية الفيلسوف وفي تفكيره: قاده شعوره ومخيلته وروحه الفنانة وإخلاصه للتراث اليوناني إلى القول بكثرة الآلهة، وقاده عقله الفلسفي العميق إلى القول بإله واحد، بمثال الخير بالذات. وذهب غيرهم إلى أن أفلاطون كان يؤمن بإله واحد، ولكنه كان يتظاهر بالإيمان بآلهة متعددين إرضاء للشعب. واتهمه البعض بالإلحاد، فأكدوا أن مثال الخير بالذات الذي جعل منه مبدأ العالم العقلي لا يمثل

---

(١) أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة - ص ١٢٧، ١٢٨ (ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٥).

(٢) جيروم غيث: «أفلاطون» - ص ١٢٠.

حقيقة تختلف عما يمثله المبدأ الإلهي عند الفلاسفة الـذين صرّحوا بإنكار الآلهة، فحكم عليهم بتهمة الإلحاد.

ولن يتسع المجال في هذا الكتاب لعرض ومناقشة مختلف الآراء السابقة، ولكن نكتفي ـ ختاماً لهذا الفصل ـ بالقول إن أفلاطون يعتبر في «الطيماوس» أن الكشف عن صانع وأب لهذا العالم يحتاج إلى بحث شديد، وحتى إذا كشفنا عن حقيقته فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع. فلعل هذا هو السبب في غموض كلام أفلاطون عن الله واصطناعه التشبيهات والأساطير عند الكلام عنه. ولن نستغرب بالتالي ما أشرنا إليه من تخبط الدارسين في فهم فكرة الألوهية عنده.

الفصل الرابع

الأخلاق والسياسة

١ ـ الخير الأسمى (الخير بالذات).
٢ ـ الفضائل (تحقيق الخير في الفرد).
٣ ـ السياسة (تحقيق الخير في الدولة).

الأخلاق والسياسة مرتبطان أشد الارتباط في الفكر الأفلاطوني، بل ونكاد نجد صعوبة أحياناً في إدراج بعض نظرياته ضمن هذا المجال أو ذاك. ويبدو هذا واضحاً في أهم محاوراته، وهي «الجمهورية»، حيث إن جميع الموضوعات التي تدرج في هذا الكتاب تحت باب السياسة، يمكن أن تدرج في نفس الوقت في باب الأخلاق. ولعل أبرز هذه الموضوعات موضوع العدالة الذي ينتمي إلى الأخلاق بقدر ما ينتمي إلى السياسة.

والارتباط بين الأخلاق والسياسة يبدو وثيقاً إذا ما انطلقنا في دراسة هذه المسألة من موضوع «الخير الأسمى» أو «مثال الخير بالذات» الذي شكّل قمة الهرم الأفلاطوني لنظرية المثل التي تعتبر أساس فلسفته. فالبحث في الأخلاق يعني البحث في الخير، سواء اعتبرنا هذا المبدأ قيمة عليا فحسب، أو مبدأ ميتافيزيقيًا أعلى، أو هما معاً.

والبحث في الأخلاق يعني أيضاً البحث في الفضائل التي تعني عند أفلاطون تحقيق هذا الخير في أفراد النوع البشري. أما البّحث في السياسة فيعني تحقيق الخير في المجال الأوسع، أي في مجال الدولة.

لذا سنقسم البحث في هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام:
القسم الأول في دراسة الخير الأسمى أو مثال الخير بالذات، والقسم الثاني في الفضائل، والقسم الثالث في السياسة.

١ ـ الخير الأسمى، أو مثال الخير بالذات

كان من المتوقع أن ينتهي بحث أفلاطون في نظرية المثل إلى مثال الخير بالذات، فالهرم الذي ابتدأت قاعدته بمجموعة هائلة من المثل على اختلاف أنواعها، كان لا بدّ أن ينتهي في قمته بمثال المثل، أو المثال الذي تشترك فيه وتنتهي إليه وتستمد منه وجودها جميع المثل: «إن الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل هي تدين له على الأصح بوجودها وماهيتها، وإن لم يكن الخير ذاته وجوداً، وإنما هو شيء يفوق الوجود قوة وجلالاً»[١]. ولا يشرح لنا أفلاطون كيف تستمد الأشياء المعقولة (وهي المثل) من مثال الخير ماهيتها ووجودها، غير أن تشبيهه لمثال الخير بالشمس يساعدنا على فهم فكرته: «وكما أن المرء في العالم المحسوس يعتقد أن النور والإبصار مشابهان للشمس، ولكنه يخطىء لو ظن أنهما هما الشمس ذاتها، فمن الواجب أن يعتقد المرء هنا أيضاً أن العلم والحقيقة في العالم المعقول شبيهان بالخير، ولكنه يخطىء لو ظن أن هذا أو ذاك هو الخير ذاته، إذ إن طبيعة الخير يجب

(١) أفلاطون: «الجمهورية» ـ الكتاب السادس، ص ٤٢٦، ٤٢٧.

أن تسمو حتى على هذه المكانة»[1]. ويدعو أفلاطون المثل، في حوار الفيلفس، تجليات مثال الخير بالذات.

وقد تكلم أفلاطون عن الخير بصفته مبدأ أخلاقياً، كما تكلم عنه كمثال من المثل المتعددة، وجعله في خاتمة المطاف مثالاً أعلى للمثل يسمو على الإدراك البشري. وكان من نتيجة هذا أن اختلف الشراح في تحديد ماهية ذلك «الخير» الذي جعله أفلاطون قمة المذهب الأخلاقي والميتافيزيقي في آن واحد.

فهل هو القيمة العليا فحسب، أم إنه المبدأ الميتافيزيقي الأعلى؟ وهل الخير «خالق» بالمعنى الحرفي أم بالمعنى المجازي؟ وهل يمكن المضي إلى النهاية في تشبيه علاقة الخير بالكون بعلاقة الشمس بعالمنا الأرضي (وهو التشبيه المشهور في أسطورة الكهف) فنقول إنه لا يزيد من وضوح رؤيتنا للأشياء فحسب، وإنما هو سبب وجود هذه الأشياء أيضاً مثلما أن الشمس سبب وجود كل ما في العالم الأرضي؟ إن أوصاف الخير في الكتاب السادس من الجمهورية ـ كما يقول فؤاد زكريا ـ تكاد تقطع بأنه جعل منه مبدأ كونياً إلى جانب كونه قيمة، ونظر إليه على أنه أرفع موضوعات المعرفة والعلم لا الأخلاق فحسب[2].

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٢٦.

(٢) المصدر السابق: دراسة فؤاد زكريا، ص ١٢٣.

إلا أن «فنك» يرى أن الخير الذي يدعوه أفلاطون «الأكثر قابلية لأن يعرف» والذي تتم بموجبه في «الجمهورية» تربية الفلاسفة، ليس من شك أنه ليس قيمة، بل هو العنصر الأساسي في جميع المثل، أي مثال المثل. فالخير يعطي جميع المثل إمكانية أن تدرك، ويعطيها استقرار وجودها. ومن ثم فهو بوصفه ما يسمح بالوجود، واقع خلف حدود الموجودية. ولذا فهو ليس موجوداً وجوداً يفوق المثل الدائمة وحسب، بل يمثل «الخير» المفهوم الأعلى في الفلسفة الأفلاطونية، فجميع الأشياء تصبح واضحة في ضياء «الخير» وكل شيء متناه بالتالي يصبح إلى حد ما خيراً بما أنه واقع في انعكاس ضيائه. ويصبح الوجود بوصفه خيراً متعالياً على الموجود[1].

وبهذا المعنى يكون أفلاطون أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة، كاللذة والشرف والتكريم والمال، ليصلوا إلى المبدأ الكامن من ورائها، وهو مبدأ عقلي يعلو على كل الأمثلة الجزئية للخير. وإذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد، فإنه لا يستمد قيمته إلا من ذاته. وبعبارة أخرى فإن أفلاطون كان أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق في صورتها النهائية ينبغي أن تتجاوز ذاتها لكي تتخذ لنفسها أساساً من مثل أعلى نهائي،

---

(١) أويغن فنك: «فلسفة نيتشه» ـ ترجمة الياس بديوي، ص ٢٢٣ (منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٤).

تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها، بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها. ولا جدال في أن مبدأ كهذا لا يفهم إلا بعد تدريب طويل للعقل على التفكير المجرد وعلى ممارسة ملكاته الاستدلالية... ومع ذلك، فلو أخذنا نصوص أفلاطون بمعناها الحرفي، ولاسيما في الجزء الأخير من الكتاب السادس من الجمهورية، لكان هذا التفسير غير كاف. فالخير يبدو عندئذ مبدأ أنطولوجياً خالقاً، لا مجرد قانون أسمى أو قيمة عليا تكتسب بها الفضائل العملية طابعاً عقلياً أو علمياً، وتتجاوز بفضلها مجال الشعور الذاتي أو التفضيل الشخصي. وهو يبدو، بعبارة أخرى، مبدأ ينتمي إلى مجال الميتافيزيقا أكثر مما ينتمي إلى مجال الأخلاق[1]. وحين يصبح الخير مبدأ أنطولوجياً، يكون معنى ذلك أن مسار الكون بأسره يتجه بالضرورة نحو الخير. وفكرة الضرورة هذه ـ حتى ولو كانت ضرورة تحقيق الخير ـ تتنافى مع حرية الإرادة البشرية، إذ لو كان في العالم مبدأ يعمل على توجيه مسار الحوادث نحو الخير، فلن يكون للإرادة عندئذ دور في توجيه الإنسان إلى اتباع الخير ومقاومة الشرّ، ما دام المبدأ الكوني هو الذي يتكفل بتحقيق هذه الغاية[2].

---

(١) الجمهورية: دراسة فؤاد زكريا، ص ١٢٤، ١٢٥.

(٢) المرجع السابق: ص ١٢٥.

وذا اعتبرنا «الخير» الأفلاطوني مبدأ ميتافيزيقياً أعلى، واعتبرناه في الوقت نفسه قيمة أخلاقية عليا، فإن النقطة الثانية هي التي تدفعنا في مبحث الأخلاق إلى التفتيش عن غايتها عند أفلاطون. وبمجرد قولنا إن أفلاطون جعل للأخلاق غاية، فهذا يعني بكل بساطة أنه لم يخرج عن الإطار العام للذهنية اليونانية التي جعلت السعادة غاية لكل سلوك إنساني. والحقيقة أن الفصل بين الغاية والأخلاق لم يحصل إلا في العصور الحديثة، وخاصة مع كانط، الذي جعل السعادة منفصلة عن الدافع الأخلاقي، فإن الواجب لدى كانط هو الذي يجب أن يشكل مبدأ الحياة الأخلاقية، والواجب لا علاقة له بالسعادة، فقد ينتج عن الالتزام بالواجب سعادة، وقد ينتج عنه شقاء، ولكن النتيجة عند كانط واحدة في كلتا الحالتين، وهي تحقيق الحياة الأخلاقية المطلقة التي لا علاقة لها بأي حال من الأحوال بالغائية التي كانت سائدة قبله.

هذه المرحلة لم يتوصل إليها أفلاطون (لأنه ـ كما قلنا ـ لم يكد يخرج عن الإطار العام للذهنية اليونانية)، ولكنه مع ذلك خطا خطوة إلى الأمام في هذا المجال، حيث نراه في الكتاب الثاني من الجمهورية[1] يصنف الأشياء الخيّرة إلى أشياء ترغب لذاتها بغضّ النظر عن نتائجها، كالملذات والمتع البريئة التي

(١) ص ٢٢٠، ٢٢١.

تطرب لها في وقتها ولا تنجم عنها أية نتائج، وإلى أشياء ترغب لذاتها ولنتائجها أيضاً، كالمعرفة والإبصار والصحة، وإلى أشياء ترغب لنتائجها فقط، كالرياضة البدنية ورعاية المرضى وممارسة الطب وفنون نافعة أخرى.

فنراه يفضل الفئة الثانية، مقترباً في ذلك من كانط الذي لا شك أنه كان يفضل الفئة الأولى، ومبتعداً عن معاصريه من السوفسطائيين وأمثالهم الذين كانوا يفضلون الفئة الثالثة.

من هنا نرى أفلاطون يقف موقفاً متوسطاً من حيث نظرته إلى تحقيق فكرة الخير الأعلى. فالسعادة في نظره لا تتم إلا في الحياة المعتدلة المنضبطة الحكيمة لا في الحياة المتطرفة الخليعة. لذلك نراه في محاورة «الخطيب» ينتقد النظرية السوفسطائية التي تعتبر اللذة والخير شيئاً واحداً، كما ينتقد رفضهم التمييز بين لذات حسنة ولذات سيئة، لأن كل ما يشبع حاجاتنا ورغباتنا هو حسن وخير، «فالذي يريد أن يحيا حياته كما ينبغي - يقول السوفسطائيون - يجب أن يطلق العنان لرغباته، ويجب أن يكون قادراً بالشجاعة والذكاء على إرضاء شهواته وهي في الذروة من القوة. إن في ذلك عدالة طبيعية وجمالاً»[1].

(١) أفلاطون: «الخطيب» - ص ١٠٩ - ترجمة دكتور أديب منصور (دار صادر - دار بيروت).

يرفض أفلاطون مفهوم العدالة الطبيعية الذي يدعيه السوفسطائيون، ويرفض التوحيد بين اللذة والخير والسعادة؛ ويستدلّ على ذلك بمثل شارب الماء؛ فاللذة والألم يوجدان في آن واحد حين يشرب العطشان، ولا يمكن للإنسان أن يكون سعيداً وشقيّاً في الوقت نفسه[1]. كذلك ينقطع المرء عن العطش وعن لذة الشرب في لحظة واحدة، إذن ينقطع عن اللذة والألم في وقت واحد، وإذا كانت اللذة هي الخير والألم هو الشر، فإن المرء ينقطع عن الخير والشر في الوقت ذاته، وهذا مستحيل[2]. وهكذا يستنتج أفلاطون أن «اللذة ليست السعادة، والألم ليس الشقاء، والسارّ يختلف عما هو خير»[3].

ويؤكد أفلاطون على مقولة الاعتدال قائلاً: «إني أؤكد أن من يرغب في السعادة عليه أن يطلب الاعتدال ويهرب من التطرف بأقصى سرعة تستطيعها رجلاه... هذا ما يبدو لي أنه الهدف الذي يجب أن يتوخاه الإنسان، ويجب أن يوجه إليه كل جهده وجهد الدولة، عاملاً على أن يظفر بالاعتدال والعدالة في نفسه ويكون سعيداً، غير تارك لشهواته العنان يحاول أن يشبعها فلا تشبع وتفضي به إلى حياة لص. مثل هذا لا يكون

---

(١) المصدر السابق: ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق: ص ١٢٠.

(٣) المصدر السابق: ص ١١٩.

صديقاً لإنسان أو لإله، لأنه غير قادر على المشاركة فهو غير جدير بالصداقة»[1].

وفي محاورة «الفيلفس» يتعمق أفلاطون أكثر في بحث مسألة اللذة وعلاقتها بالخير والسعادة. فبينما يرى فيلفس أن اللذة هي الخير، يرى سقراط في هذا الحوار أن الخير ليس الفرح واللذة وما يشاكلهما، بل إن التعقل والفكر والتذكر وما يجانسها من رأي سديد واستدلالات صحيحة هي أفضل من اللذة وأجزل فائدة[2]. ومع أن الخير بالذات لا هذا ولا ذاك، فإن الحياة الفضلى هي حياة خليط من الاثنتين، أي حياة لذة وعقل وحكمة[3]. فلو عاش الإنسان حياته برمتها مستمتعاً بجميع الملذات ولم يحرز لا عقلاً ولا ذاكرة ولا علماً ولا رأياً صحيحاً صادقاً، فمن الضرورة الأكيدة قبل كل شيء أن يجهل هذا الواقع بالذات، وهو كونه يعيش في حبور أم لا، إذ أنه خال من كل إدراك[4]. كذلك لا يمكن للإنسان أن يكتفي بالحياة العقلية فقط دون أن ينال أي حظّ من اللذة. فلا بد إذن من اشتراك هذين العنصرين: العقل واللذة، في تحقيق الحياة الصالحة.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٣٩.

(٢) أفلاطون: «الفيلفس» - ص ١٦٧.

(٣) المصدر السابق: ص ١٩٢.

(٤) المصدر السابق: ص ١٩٠، ١٩١.

ولكن أفلاطون يرجح كفـة العقل عـلى كفة اللذة. وللبرهنة على ذلك ينطلق في بحث ميتافيزيقي في أجنـاس الموجودات، فيقول: «إن الله قد بيّن أن قسطاً من الموجودات لامحـدود، وأن قسطاً منها حدّ وحصر. فلنجعل هذين الأمرين نوعين من الأنواع، والنوع الثالث شيئاً ما واحداً هو مزيج من هذين الاثنين. ولنجعل سبب تمازج النوعين الأولين الجنس الرابع»[1].

فالحياة المختلطة طبقاً لذلك هي من الصنف الثالث، أي المزيج. واللذة في هذا المزيج تنتهي إلى الأمور القابلة الأكثر والأقل، فهي إذن من صنف اللامحدود، بينما العقل ينتمي إلى جنس العلة الشاملة[2].

وتتولد اللذات والآلام تبعاً للانسجام الكائن بين هذه العناصر. فاللذة هي في وجود الانسجام على حالته الطبيعية، والألم يحدث إذا انحلّ هذا الانسجام. فالجوع ضرب من الألم ناتج عن انحلال الانسجام، والأكل ضرب من اللذة ناتج عن الامتلاء. وهذه اللذات والآلام هي انفعالات نفسية وجسدية في آن، ولكن هناك ضرب من اللذة والألم يحدث في النفس بمعزل عن الجسد، ويستمد فحواه من الذاكرة؛ فالنفس عندما

---

(١) المصدر السابق: ص ١٩٧، ١٩٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٢١٧.

ترجو التملي بالانسجام تستعيده بالذاكرة وتستمتع بذكراه، ولكنها تتألم في الوقت نفسه لأنها لا تحصل على ما ترغب فيه، فهي تتألم وتلتذ في آن واحد.

وإذا كان هناك حالات ألم، وحالات لذة، وحالات لذة وألم في الآن نفسه. فإن هناك أيضاً حالات حيادية تنتفي فيها مشاعر اللذة والألم؛ فالتحولات العظيمة في العناصر تخلق فينا الآلام والملذات، أما التقلبات المعتدلة والضئيلة فلا تخلق البتة لا لذة ولا ألماً[1]. ويخطىء الذين يعتبرون أن غياب الألم لذة، لأن انتفاء الألم ووجود اللذة من طبيعتين مختلفتين[2].

ثم إن هناك أيضاً - إضافة إلى الأنواع التي ذكرناها - لذات وآلام صادقة أو كاذبة، وهذا النوع الأخير يولد فينا اللذة أو الألم على أثر ظن كاذب. وهكذا ينشأ لدينا هنا نوع الملذات الشريرة التي لا تكون إلا كاذبة.

وإذا كان هناك ملذات مختلطة بالآلام، فهناك أيضاً ملذات صافية، كالتي تنشأ عن الألوان الجميلة والأشكال الحسنة وعن أغلب الروائح والأنغام ويلتحق في هذه الملذات الصافية تلك التي تنشأ عن المعارف.

هذا البحث في أنواع الملذات والآلام لجأ إليه أفلاطون

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٥٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٥٤.

ليدحض النظرية السوفسطائية التي توحد بين اللذة والخير، وليقيم في الوقت نفسه نظريته في الحياة الصالحة. هذه الحياة الصالحة تتكون لديه ـ كما أشرنا سابقاً ـ من مزيج من اللذة والحكمة. وهذا المزيج يجب أن يتركب من أصدق أقسام اللذة والحكمة وأوفرها حقيقة. ولا بد أن نشرك في المزيج أولاً ذلك الفن غير الراسخ وغير الصافي، فن القاعدة الزائفة والدائرة الكاذبة، ونخلطه بغيره من الفنون الراسخة، لكي يستطيع أحدنا أن يجد كل مرة الدرب المؤدية إلى منزله ويستوضحها[1]. ونضيف إلى هذا المزيج العلوم الأولى والفضلى الصافية. ثم ندخل في هذا المزيج الملذات الملائمة. فما هي هذه الملذات؟

نسأل الحكمة والعقل عما يعوزهما من ملذات، فنرى أنهما يرفضان رفضاً قاطعاً الملذات الصاخبة، ويقبلان الملذات الصادقة العفيفة. هذه الملذات يقبل العقل أن نولجها ضمن نطاق المزيج، أما الأخرى فحماقة عظمى أن نسمح لها بدخوله[2].

هكذا تتكون الحياة الأخلاقية الصالحة من مزيج أنواع العلوم والملذات الصادقة والصافية فقط. ولا بد لهذا المزيج أن يحظى بالاعتدال، وعند ذلك فقط يغدو جميلاً وحقيقيّاً ويتجلى فيه الخير بالذات ممثلاً بثلاثة مُثُل مجتمعة، هي الجمال

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٠٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٠٥، ٣٠٦.

والاعتدال والحقيقة، «ويفعل هذا الثلاثي بما أنه الخير، لنقل إن المزيج قد أصبح خيراً، نظير الخير»[1].

ولا شك أن العقل أقرب إلى هذا الثالوث من اللذة، لأن العقل هو إما شيء واحد مع الحقيقة، وإما أشبه الأمور بها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن لأحد أن يجد يوماً شيئاً واحداً أكثر اتزاناً واعتدالاً من العقل والعلم، بينما اللذة هي أقلّ الموجودات اعتدالاً[2].

هكذا نرى أفلاطون يحقق في الفيلفس جدلاً ما قاله في الجمهورية عَرْضاً، وذلك أن أفضل الأشياء الخيِّرة هي التي ترغب لذاتها ولنتائجها معاً[3].

(١) المصدر السابق: ص ٣٠٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٣١١.

(٣) انظر الجمهورية، ص ٢٢٠، ٢٢١. وراجع ما كتبناه ص ١١٩، ١٢٠ من هذه الفقرة.

٢ ـ الفضائل (تحقيق الخير في الفرد)

بعد أن قسم أفلاطون في «الجمهورية» الدولة الفاضلة إلى ثلاث طبقات: الصنّاع، والمحاربين، والحكام؛ وبعد أن رأى أن العدالة في الدولة تتحقق عندما تتولى كل طبقة من هذه الطَبقات العمل الذي يلائمها، انتقل إلى تطبيق مفهوم العدالة في الفرد «لأنه من الأسهل الوصول إلى فهم لماهية العدالة في الفرد إذا بحثناها في البداية على نطاق أوسع»[١].

ويقسم أفلاطون الفضائل على أساس تقسيمه الثلاثي للنفس. فهو يبرهن في الكتاب الرابع من «الجمهورية» (ص ٣٢٨ وما بعدها) على أن النفس كثرة لا وحدة، وعلى أن لهذه النفس ثلاثة مبادىء ينفصل كل منها عن الآخر. فهي تنقسم إلى ثلاث قوى: القوة الشهوية، والقوة الغضبية، والقوة العاقلة. وعلى هذا فالفضائل ثلاث: الفضيلة الأولى هي العفة وتقابل القوة الشهوية، ووظيفتها خدمة القوة العاقلة، وتلطيف الأهواء، وضبط النفس، وعدم تجاوز الحدود.

وتليها الفضيلة الثانية، وهي فضيلة الشجاعة التابعة

---

(١) أفلاطون: «الجمهورية» ـ الكتاب الرابع، ص ٣٢٦.

للقوة الغضبية. ووظيفتها أن تلبي الأوامر التي تصدر عن العقل، فتكبح جماح القوة الشهوانية، وتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم، «وهكذا فإننا نسمي الفرد شجاعاً بفضل هذا الجزء الغضبي الثاني من طبيعته، وذلك عندما تتمسك القوة الغضبية في الإنسان، برغم ما تشعر به من آلام أو لذات، بالأحكام التي يضعها العقل بشأن ما ينبغي أن تخشاه وما ينبغي ألا تخشاه»[1].

ثم تأتي فضيلة الحكمة، التابعة للقوة العاقلة. ومهمتها التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى؛ «نسمي الفرد حكيماً بفضل هذا الجزء الصغير الذي يحكم فيه، والذي يصدر تلك الأحكام التي تحدثت عنها، والذي يكون لديه ـ فضلاً على ذلك ـ العلم بما ينفع كل جزء من الأجزاء الثلاثة، وبما يفيد المجموع الذي يكونونه جميعاً»[2].

ولكن لا بد لهذه الفضائل الثلاث أن تجمعها فضيلة رابعة تحقق الانسجام بينها وتردّ الكثرة إلى الوحدة، هذه الفضيلة هي العدالة التي تعطي كل شيء حقّه؛ يقول أفلاطون: «ولكن الواقع أن العدالة، على الرغم من ارتباطها الواضح بهذا المبدأ[3]، لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة، وإنما

---

(١) المصدر السابق: ص ٣٣٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٣٨.

(٣) أي مبدأ قيام كل قوة من قوى النفس بالوظيفة المقررة لها.

بأفعاله الباطنة، وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوام الإنسان. فالشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته، ويبثّ الانسجام بين أجزاء نفسه الثـلاثة، مثلما تنسجم الطبقات الثلاث في السلم الموسيقي، العليا والدنيا والوسطى، وما قد يوجد بينها من أنغام. فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر في كلٍّ متوافق منسجم، بحيث يجعل من كثرتها وحدة، بفضل هذه القدرة وحدها يستطيع أن يقوم بأي عمل يتولاه، سواء في ذلك جمع المال، أو إشباع حاجاته الجسمية، أو الاشتغال بالسياسة أو بالمعاملات التجارية. ففي هذه الميادين ينظر دائماً إلى السلوك العادل الشريف على أنه الذي يسهم في تحقيق هذا التوافق في النفس، ويرى الحكمة في العلم الذي يهدينا إلى مثل هذا السلوك. أما السلوك الظالم فهو في نظره ذلك السلوك الذي يقضي على تلك الحالة المنسجمة، وأما الجهل فهو الرأي الذي يؤدي إلى مثل هذا السلوك»[1].

تلك هي الفضائل الأربع التي قال بها أفلاطون، مرتكزاً في ذلك على تجزيئه للنفس إلى ثلاثة أجزاء. يقول الدكتور فؤاد

---

(١) الجمهورية: ص ٣٣٩. ٣٤٠.

زكريا في دراسته للجمهورية: «لا شك أن هذه النظرة تؤدي إلى تفتيت وحدة النفس وفقدان تكاملها، وبالفعل كان من نتيجة سيادة هذا الاتجاه التجزيئي طويلاً في تاريخ الفكر الفلسفي أن وقع الباحثون في علوم الإنسان ـ ولا سيما علم النفس ـ في أخطاء عديدة، لم يتنبهوا إليها إلا منذ عهد قريب. إذ أن علم نفس الملكات والقدرات المنفصلة ظل سائداً حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر، بل إن هذه العلوم ما زالت حتى اليوم تعاني من آثار الاتجاه الإنفصالي في دراسة الإنسان، وتبذل أضخم الجهود من أجل الوصول إلى نظرة متكاملة إلى النفس البشرية.

كذلك كان لهذا الاتجاه التجزيئي تأثيره الواضح في الأخلاق، حيث نظر إلى ملكة الرغبة أو الشهوة على أنها مبدأ غريب عن الإنسان، وإلى العقل على أنه هو وحده الحاكم، وبين الاثنين حرب لا هوادة فيها. مثل هذا التفتيت للشخصية الإنسانية انعكس على الأخلاق التقليدية بأسرها، وما زال من الممكن أن نجد حتى اليوم آثاراً لهذا الافتقار إلى التكامل الأخلاقي في الإنسان، نتيجة لاستمرار الاعتقاد بأن الشخصية الإنسانية تتألف من قوى وملكات متعارضة يسير كل منها في اتجاه مخالف لاتجاهات الأخريات.

ولقد كان من الطبيعي أن يحاول أفلاطون عبور هذه الهوة التي استحدثها بين أجزاء النفس الثلاثة، وكانت وسيلته

إلى ذلك هي فكرة «الانسجام». ومع ذلك فقد كان الانسجام الذي يدعو إليه أفلاطون بين أجزاء النفس انسجاماً بين عناصر متنافرة، لا يتم إلا بنوع من القوة والإرغام، والدليل على ذلك أن القوة العاقلة التي ينبغي أن تكون لها الغلبة، تستعين بالقوة الغضبية ـ أي مبدأ الاندفاع والنشاط والتحمس في الإنسان ـ من أجل إخضاع القوة الشهوية وقهر رغباتها، مثلما يستعين حكام الدولة من الفلاسفة بالجند ـ أو الحراس ـ في إخضاع عامة الشعب وإرغامها على التزام حدودها.

والواقع أن فكرة الانسجام ـ من حيث هي أساس هام من أسس المذهب الأخلاقي عند أفلاطون ـ فكرة غامضة إلى حد بعيد؛ ويبدو أن أفلاطون ذاته لم يبذل جهداً كبيراً من أجل تبديد هذا الغموض، بل إن كتاباته في هذا الصدد تنطوي على مواقف معقدة مختلطة. فهو لم يوضح أبداً إن كان ما يعنيه بالانسجام هو تحقيق كل ملكات النفس بصورة متآلفة، أم تحقيق الأرفع منها على حساب الأدنى. في الحالتين يمكن أن يكون هناك انسجام، ولكن شتان ما بين الموقفين؛ إن الانسجام في الحالة الأولى هو اعتراف بطبيعة الإنسان في عناصرها الكاملة، وبأن الشخصية الإنسانية لا تكتمل إلا إذا حققت كل هذه العناصر معاً دون أن يطغى واحد منها على الآخر. وفي هذه الحالة تكون فكرة الانسجام تعبيراً عن حالة التحقق الكامل لكل جوانب الطبيعة البشرية، أي أنها تكون

اعترافاً صحيًّا بجميع عناصر طبيعة الإنسان. أما في الحالة الثانية فإنها تكون تعبيراً عن اتجاه إلى الزهد، وإلى كبت عناصر معينة من الطبيعة البشرية في سبيل إعلاء عناصر أخرى؛ ويتمثل الانسجام في هذا الحالة في حفظ النسبة بين العناصر المتباينة، أي في إعطاء كل منها القدر الـذي تستحقه من الاهتمام»[1].

وعلى كل حال، فإن فكرة الانسجام بين الفضائـل الفردية لتحقيق العدالة في الإنسان، تجد لها مكاناً واسعاً في الدولة لتحقيق العدالة بين طبقات المجتمع. من هذه النقطة دخل أفلاطون في تنظيره السياسي من أجل إنشاء الدولـة الفاضلة التي يتحقق فيها الخير الأعلى، وهذا ما سنبحثه في الفقرة التالية.

---

(١) أفلاطون: «الجمهورية» ـ دراسة د. فؤاد زكريا، ص ١١٩، ١٢٠.

٣ ـ السياسة (تحقيق الخير في الدولة)

كتب أفلاطون محاورتين أساسيتين في السياسة، هما «الجمهورية» و«القوانين» (أو الشرائع، أو النواميس)؛ وهما تختلفان فيما بينهما اختلافاً شديداً، سواء من حيث النظام السياسي المقترح فيهما، أم من حيث الأساس النظري لهما.

وعنوان «الجمهورية» باليونانية هو Politeia أي سياسة المدينة[١]. وقد ترجم العرب «بوليتيا» أفلاطون بالمدينة الفاضلة. أما الترجمة السائدة في الغرب اليوم فهي الجمهورية. وقد وضع القدماء تحت العنوان اليوناني عنوانين آخرين يفسران موضوع المحاورة: أحدهما الجمهورية، والآخر في العدالة[١]. وهذان العنوانان يوضحان مدى ارتباط مفهوم العدالة بالسياسة عند أفلاطون؛ فالسياسة تعني ـ كما أشرنا في بداية هذا الفصل ـ تحقيق الخير الأسمى في الدولة. ولا شك أن العدالة، كونها أرفع الفضائل، من أهم تجليات الخير الأسمى؛ لذا تتحول السياسة عنده إلى بحث نظري وعملي من أجل تحقيق

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني: «أفلاطون»ـ ص ١٣٣.

العدالة في الدولة، كما تحولت الأخلاق عنده إلى بحث في كيفية تحقق فضيلة العدالة في الفرد.

يفتتح أفلاطون محاورة الجمهورية بعرض مختلف التعريفات السائدة للعدالة في عصره، وهي بمجملها تعريفات سوفسطائية مزيفة بنظره، ترتكز على ثلاثة مفاهيم: الأول تعريف العدالة بأنها الصدق في القول والوفاء بالدين ومساعدة الأصدقاء والإضرار بالأعداء، وهذا يعني ـ باختصار ـ اتفاق أعمال الإنسان مع التقاليد الجارية[1]. والثاني: تعريف العدالة بأنها تحقيق مصالح الأقوى[2]. والثالث: نظرية جلوكون التي يعرضها بقوله: «إنهم ليقولون إنه ـ وفقاً للطبيعة ـ تكون ممارسة الظلم خيراً، ومعاناة الظلم شرّاً. ولكنهم يؤكدون أن كفة الألم في الشر ترجح على كفة النفع في الخير. فإذا ما تبادل الناس ممارسة الظلم ومعاناته دون أن يتمكنوا من تجنب أحد الأمرين واكتساب الآخر، فإنهم يدركون أخيراً أنه خير لهم أن يتفقوا سويّاً على منع كليهما. ومن هنا تنشأ القوانين والاتفاقات المتبادلة: فيسمون ما يأمر به القانون أمراً مشروعاً عادلاً. ذلك هو أصل العدالة وماهيتها، فهي حل وسط أو توفيق بين خير الأمور، وهو أن يقترف المرء الظلم دون أن يعاقب، وشر الأمور، وهو أن يعاني الظلم دون أن تتوفر لديه القدرة على

---

(١) أفلاطون: «الجمهورية» ـ الكتاب الأول، ص ١٨٢ ـ ١٩١.

(٢) وهو تعريف ثراسياخوس. انظر المصدر السابق: ص ١٩١ ـ ٢١٧.

الانتقام لنفسه. فهم لذلك يتحملون العدالة التي هي وسط بين الأمرين»[1].

هذه هي مفاهيم العدالة المزيفة التي تنادي بها معظم المدن اليونانية في عصر أفلاطون. لذا فإن المهمة الأساسية أمامه هي أن يتصدّى لدحض هذا المفهوم المزيف للعدالة، ويبحث عن العدالة الحقيقية، العدالة في ذاتها. سيبحث أفلاطون عن طبيعة العدالة في الدولة، ثم يدرسها في الفرد؛ لأن الدولة أكبر من الفرد، واكتشاف العدالة في المجال الأكبر يسهل علينا اكتشافها في المجال الأصغر[2].

ولكن قبل الخوض في طبيعة العدالة، يضع لنا أفلاطون نظرية نشوء الدولة ممهداً لرسم نموذج المدينة الفاضلة.

يرى أفلاطون أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته، وحاجته إلى أشياء لا حصر لها، «فما دامت حاجاتنا عديدة، وما دام من الضروري وجود أشخاص عديدين للوفاء بها، فإن المرء يستعين بشخص من أجل غرض من أغراضه، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر، وهكذا. وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضاً في إقليم واحد نسمي مجموع السكان دولة»[3].

---

(١) المصدر السابق: الكتاب الثاني ـ ص ٢٢٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٣٣.

أول هذه الحاجات التي تبنى عليهاالدولة المأكل، ويليها المسكن، ثم الملبس وما شابهه[1].

ولكي تفي المدينة بتلك الحاجات المتعددة، ينبغي أن يكون أحد الناس زارعاً، والآخر نساجاً، والثالث حذّاء، والرابع صانعاً يفي بحاجاتنا المادية... الخ. وهكذا فإن أصغر دولة لا بد أن تتضمن أربعة رجال أو خمسة[2].

ولكن هؤلاء الأربعة أو الخمسة لن يكفوا لتلبية كل حاجات المدينة، إذ لا يستطيع الزارع أن يصنع محراثه ومنجله، أو غيرها من أدوات الزراعة، إن أراد أن تكون هذه أدوات جيدة. كذلك لا يستطيع البنّاء أن يصنع أدواته التي يحتاج إلى الكثير منها. ومثل هذا ينطبق على النسّاج والحذّاء. إذن فسوف يسهم النجارون والحدادون وغيرهم من الصنّاع في هذه الدولة الصغيرة؛ وبهذا تبدأ في النموّ بعد أن نضيف إليها رعاة البقر والأغنام وغيرها، لكي يجد الزرّاع ثيراناً تحرث وماشية تجرّ، وليزودوا النساجين والحذّائين بالأصواف والجلود[3].

ومن المحال أن نؤسس مدينتنا - يقول أفلاطون - في مكان لا نحتاج فيه إلى استيراد شيء، فلا بد إذن من وجود فئة

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٣٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣٤.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٣٥.

أخرى من المواطنين يجلبون ما يلزمها من المدن الأخرى، مستبدلين إياه بما يأخذونه معهم مما تحتاجه هذه المدن الأخرى من فائض إنتاجنا. وهؤلاء هم الموردون والمصدرون الذين يسمون التجار. وإذا اقتضى الأمر أن تكون التجارة بحرية، فلا بد حينئذ من كثير من الملاحين المهرة[1].

ولكي يتبادل المواطنون منتجاتهم داخل المدينة ذاتها، فلا شك أنهم سيحتاجون إلى سوق وعملة من النقد لتحديد قيمة المنتجات المتبادلة؛ كما سيحتاجون إلى وسطاء بين المنتج والمستهلك، وهؤلاء يقابلون التجار الذين ينتقلون من بلد إلى آخر، ويكونون غالباً من ذوي البنى الضعيفة الذين لا يستطيعون القيام بالأعمال الجسدية المرهقة؛ وهذه الأعمال الجسدية تحتاج بدورها إلى نوع من المواطنين الذين لا يسمح لهم مستواهم العقلي بالاندماج في الجماعة، فهم لذلك يبيعون قوتهم الجسدية ويتلقون أجراً على جهودهم، وهم لذلك يسمون بالاجراء[2].

هذه هي المدينة التي تقتصر على الضروريات. ونستطيع أن نحوّلها إلى مدينة مترفة تشتمل على الضروريات والكماليات إذا ما أمنّا لها وسائل الرفاهية المختلفة؛ من المفروشات المريحة

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٣٥، ٢٣٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣٦، ٢٣٧.

والذهب والعاج والمواد الثمينة، والزخارف والحلي، والفنانين والشعراء والموسيقيين، والخدام والمزينين، والطباخين والجزارين، والأطباء والمهندسين، وغير ذلك من أسباب الرفاهية[1].

وعندما يتم الانتقال إلى هذه المدينة المرفهة، تصبح الأرض التي كانت تكفي لإطعام ساكنيها أضيق وأقل من أن تكفيهم؛ عندئذ ـ يقول أفلاطون ـ ألن نضطر إلى أن نتعدى على أرض جيراننا إن شئنا أن يكون لنا من الأرض ما يكفي للزرع والرعي؟ كذلك، أن يضطر جيراننا بدورهم إلى التعدي على أرضنا ما داموا قد استسلموا بعد عبورهم حدود الضرورة لشهوة التملك الجامحة[2]؟ وهكذا نضطر إلى شنّ الحرب بعد أن اهتدينا إلى أصلها، مما يؤدي إلى توسيع نطاق الدولة وتجهيزها بجيش كامل للدفاع عن ممتلكاتها وللاستيلاء على ممتلكات الأعداء[3].

وبما أننا لم نسمح للحذّاء بأن يكون زرّاعاً أو نساجاً أو بنّاءً ـ يتابع أفلاطون ـ وإنما جعلناه يقتصر على صنع الأحذية كيما يتقن صنعته، كذلك جعلنا لكل صانع آخر حرفة واحدة يمارسها طوال حياته، فإن من أعظم الأمور أهمية أن تمارس

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٣٨، ٢٣٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣٩.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٤٠.

الحرب كما ينبغي؛ لذا يجب أن نختار لها من يتمتعون بصفات طبيعية فطرية تؤهلهم ليكونوا محاربين وحراساً للدولة. يجب أن تتوافر لهؤلاء الحراس قوة ملاحظة الأعداء، وسرعة الانقضاض عليهم، والقدرة على العراك إذا ما هوجموا، كما أنهم بحاجة إلى الشجاعة لإجادة القتال. كذلك يتطلب الأمر في المحاربين صفات خاصة ومزايا متناقضة: فعليهم أن يظهروا الوداعة مع مواطنيهم والشراسة مع أعدائهم، أي يجب أن يكونوا ذوي طبائع تجمع بين اللين والشدة، ولو افتقر الحارس إلى أحديهما لما عاد صالحاً لعمله[1]. ومع ذلك، فما زال الحارس يفتقر إلى صفة معينة حتى يبلغ الكمال في حراسته، وهي أن يجمع إلى الحماسة الفياضة صفات الفيلسوف، وذلك أنه لا يميز صديقه من عدوه إلا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدهما، ولا شك أن محبة المعرفة ومحبة الحكمة ـ أي الفلسفة ـ شيء واحد؛ لذلك فإن وداعة المرء مع أصدقائه ومعارفه تقتضي أن يكون بطبيعته فيلسوفاً محبّاً للحكمة. وإذن ـ يقول أفلاطون ـ فمن أردناه أن يكون حارساً صالحاً لدولتنا، لا بد أن يجمع بين الفلسفة والحماسة والاندفاع والقوة[2].

تبقى مهمة اختيار الحكام، وهي المهمة التي يتوقف عليها خلاص الدولة واستقامة أمورها. من الواضح ـ يقول

(١) المصدر السابق: ص ٢٤٠ ـ ٢٤٢.
(٢) المصدر السابق: ص ٢٤٣، ٢٤٤.

أفلاطون ـ أن الشيوخ يجب أن يحكموا وأن على الشبان أن يطيعوا. وما دام على الحكام أن يكونوا خير الحراس، يجب أن يكونوا أولاً أصلح الناس للمحافظة على المدينة، ويجب من أجل ذلك أن يتوافر لديهم ذكاء ومقدرة خاصة وعناية كبرى بمصالح الدولة[1].

أما اختيار هؤلاء الحكام فيتم من بين جميع الحراس، أولئك الذين يبدون بعد اختيارهم أكثر حماسة للقيام طوال حياتهم بما يرونه نافعاً للدولة، ويأبون أن يفعلوا بأي ثمن ما يتعارض والصالح العام[1].

بعد أن ينتهي أفلاطون من عرض نظريته في نشوء الدولة، وبعد أن يرسم نموذج المدينة المثالية، ويقسم أهلها إلى ثلاث طبقات استناداً إلى اختلاف استعداداتهم الفطرية؛ يلجأ إلى الكذب والأساطير ليبرر هذا التقسيم وليثبته في أذهان المواطنين. يتساءل غلوكون محاور سقراط في الجمهورية: «ولكن كيف نتصرف بحيث نجعل الحكام أنفسهم، ثم بقية المواطنين إن استطعنا، يصدقون أكذوبة مفيدة؟»[2] يجيب أفلاطون على لسان سقراط: «إني سأحاول أن أقنع الحكام ذاتهم، والجنود أولاً ثم بقية المواطنين، أن كل تعليم وتهذيب تلقوه منا،

---

(١) المصدر السابق: الكتاب الثالث ـ ص ٢٩٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٩٨.

واعتقدوا أنهم يستشعرون آثاره ويحسّون بها في أنفسهم، ليس إلا حلماً، وأنهم في الواقعَ لم يربّوا ويعلمـوا إلا في باطن الأرض، هم وكل أسلحتهم وعتادهم، وأن أمهم الأرض بعد أن صاغتهم وكوّنتهم، قد بعثت بهم إلى النور، وأن عليهم الآن أن ينـظروا إلى الأرض التي يسكنـونها وكـأنها أمهم ومربيتهم، وأن يذودوا عنها إن هاجمها أحد، ويعدوا بقية المواطنين أخوة خرجوا من بطن الأرض نفسها. . . سأقول لهم مواصلاً هذه الأسطورة، إنه من الصحيح أنكم جميعاً يا أهل هذا البلد أخوة، غير أن الله الذي فطركم قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب؛ لهذا كان هؤلاء أنفسكم. ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، وتركيب الفلاحين والصنّاع بالحديد والنحاس. ولما كنتم جميعاً قد نبتّم من بذرة واحدة، فإن أبناءكم، على الرغم من أنهم يشبهون آباءهم عادة، قد يأتون أحياناً من الفضة لأبوين من ذهب، أو من الذهب لأبوين من الفضة، وكذلك الحال في المعادن الأخرى. لهذا عهد الله إلى الحكام أولاً وقبل كل شيء برعاية الأطفال، وبالعناية الكبرى بالمعدن الذي يدخل في تركيب نفوسهم. فإن دخل في تركيب أبنائهم عنصر من النحاس أو الحديد، فينبغي ألا تأخذهم بهم رحمة، وأن يعاملوا طبيعتهم بما تستحقه، ويدخلوهم في زمرة الصنّاع أو العمال. أما إذا أنجب هؤلاء الأخيرون أبناء يمتزج بهم الذهب أو الفضـة، فعليهم أن

يقدروهم حق قدرهم، ويـرفعوهم إلى مـرتبة الحـراس أو المحاربين، إذ إن هناك نبوءة تقول إن الدولة تفنى لو حرسها الحديد والنحاس»[1].

هكذا يلجأ أفلاطون إلى الكذب لتأييد نظريته؛ وهو لا يجد حرجاً في لجوء الحكام أحياناً إلى الكذب الصراح «فلهؤلاء وحدهم الحق في خداع الأعداء أو المواطنين إذا اقتضى الصالح العام ذلك»[1]. وهذا الحق وقف على الحكام وحدهم؛ يقول أفلاطون: «ولكن على الرغم من أننا نبيح الكذب للحكام، فيجب أن نعدّ من يكذب من الرعايا على حكامه آثماً، بل أكثر إثماً من المريض الذي يخدع طبيبه، أو تلميذ المدرسة الذي يخفي على أستاذه في الرياضة البدنية عيوبه الجسمية، أو الملاح الذي لا يدلي لقائد السفينة بحقيقة ما يجري في السفينة وبين ملّاحيها، وما يفعله هو وبقية زملائه... فلو تبين للحاكم أن هناك من يكذب... فعليه أن يعاقبه لأنه يرتكب ما من شأنه تعطيل جهاز الحكم في البلاد»[2].

يصل أفلاطون في الكتاب الرابع من الجمهورية إلى لبّ الموضوع الذي كانت كل أبحاثه السابقة ممهدة له، ألا وهو تعريفه للعدالة الذي يرتبط أشدّ الارتباط بهدفه الغير معلن الذي يدعو إلى استقرار الأوضاع القائمة أو تجميدها. فيقول:

(١) المصدر السابق: ص ٢٩٨، ٢٩٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٦٣.

«إننا حين كنا نضع أسس دولتنا قد أكدنا واجباً عامًا، وهذا الواجب، أو شكل معين من أشكاله، هو، إن لم أكن مخطئاً، العدالة بعينها. فنحن قد قررنا وأكدنا مراراً أن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها»[1].

ويقول: «من العدل أن ينصرف المرء إلى شؤونه، دون أن يتدخل في شؤون غيره»[2].

ويقول: «إن أعظم أسباب الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلاً من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصنّاع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون أن يتدخل في عمل غيره»[3]. من جهة أخرى فإن المبدأ الذي ينبغي أن يتمسك به الحكّام في أحكامهم على الدوام «هو المبدأ القائل إن أحداً لا ينبغي أن يعتدي على ما يمتلكه الغير أو يحرم مما يمتلكه هو»[3].

ويقول: «العدالة إنما هي أن يمتلك المرء ما ينتمي فعلاً إليه، ويؤدي الوظيفة الخاصة به»[3].

ثم يؤكد أن «التعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يجرّ على الدولة أوخم العواقب، بحيث أن

---

(١) المصدر السابق: الكتاب الرابع - ص ٣٢٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٢٤.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٢٥.

المرء لا يعدو الصواب إذ عدّ ذلك جريمة... فهذا إذن هو الظلم. أما إذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث: الصنّاع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص، وتولّت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة، فهذا عكس ما قلناه الآن، أي هو العدل، وهو ما يجعل الدولة عادلة»[1].

ثم يوضح موقفه قائلاً: «لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة، التي أعانتنا على أن نكشف الأصل، هي ذلك النظام البديع الذي ينبغي بمقتضاه لمن ولد ليكون حذّاء أن يقتصر على صناعة الأحذية، ولمن ولد ليكون نجاراً أن يقتصر على النجارة، وبالمثل في بقية الصناعات»[2].

ونفس هذه الفكرة ذكرها في موضع آخر حيث قال: «ولهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذّاء فيها حذّاء فحسب، وليس ملّاحاً في الوقت نفسه. وأن الزارع زارع فقط، وليس قاضياً في الوقت ذاته. وأن الجندي جندي وليس تاجراً كذلك. وكذا الأمر في الجميع»[3].

من هذه النصوص وغيرها يتضح لنا أن العدالة عند أفلاطون تعني أن يلتزم كل فرد بالمجال الذي حددته له الطبيعة

---

(١) المصدر السابق: ص ٣٢٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٣٦.

(٣) المصدر السابق: الكتاب الثالث ـ ص ٢٧٤.

سلفاً. يقول الدكتور فؤاد زكريا: «لا جدال في أن مثل هذا التحديد لمفهوم العدالة يصطدم بقوة مع معظم التعريفات الحديثة لفكرة العدالة. ذلك لأن الإنسان الحديث يتجه إلى الربط بقوة بين العدالة والمساواة، على حين أن العدالة عند أفلاطون لا ترتبط بالمساواة أدنى ارتباط، بل هي في الواقع تأكيد اللامساواة. فالدولة في رأيه تكون عادلة إذا رضي الصانع والزارع بوضعه ولم يحاول أن يمارس عملاً «أرفع» من ذلك الذي تؤهله له طبيعته، أي إذا اقتنع باللامساواة الطبيعية بينه وبين الآخرين. وبعبارة أخرى، فالعدالة هي المحافظة على الفوارق بين الناس، وليست هي السعي إلى إلغاء هذه الفوارق، كما يميل الإنسان الحديث إلى تفسيرها»[1].

مفهوم العدالة هذا، إذا طبق كما يجب حسب أفلاطون، فإنه يؤدي إلى قيام الحكومة الفاضلة. يقول في ختام الكتاب الرابع من الجمهورية: «إن نوع الحكومة الذي تتبعناه إلى الآن... في وسعنا أن نطلق عليه اسمين: فإذا سيطر أحد الحاكمين على الباقين، كان ذلك النوع حكومة ملكية، وإذا تقاسم السلطة عدة أشخاص، كان أرستقراطية... وهذان ليسا إلا نوعاً واحداً، إذ أن وجود عدة رؤساء أو وجود رئيس واحد لا يغير من قوانين الدولة الأساسية شيئاً، وذلك إذا كان

(١) دراسة دكتور فؤاد زكريا للجمهورية: ص ٨٧.

هؤلاء القادة قد تلقوا التربية والتهذيب اللذين عرضا لهما»[1].

فالحكومة المثالية إذن هي الحكومة الملكية أو الأرستقراطية؛ وهذه هي إحدى الحكومات الخمس التي عرضها أفلاطون في الجمهورية. أما الحكومات الأربع الأخرى فهي التي تنشأ عن انهيار الحكومة الفاضلة، وهي تبتعد عن الفضيلة بمقدار بعدها عن نموذج المدينة المثالية، وهي بالتالي:

١ ـ الحكومة التيموقراطية أو التيماركية (Timocracy–Timarchy)[2]: ونظامها خليط من الخير والشر. وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها، ويهتدي حكامها بالكرامة أو الشرف، فضيلة النفس الغضبية التي ترتبط بالأساس بطبقة المحاربين[3].

٢ ـ الحكومة الأوليجاركية: وهي ذلك النوع القائم على الثروة، والذي يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء في السلطة على الإطلاق[4].

٣ ـ الحكومة الديموقراطية: أو حكم الشعب. وتنشأ هذه الحكومة بانهيار الحكومة السابقة، وذلك عندما يثب الشعب على الحكام الفاسدين ويستولي على الحكم، فتحدث

---

(١) المصدر السابق: الكتاب الرابع ـ ص ٣٤٢.
(٢) مأخوذة من كلمة time أي الشرف والمجد.
(٣) الجمهورية: الكتاب الثامن ـ ص ٤٧٣ ـ ٤٨٠.
(٤) المصدر السابق: ص ٤٨١ ـ ٤٨٨.

بذلك حالة الفوضى التي تميز هذا النوع من الحكومات التي هي من أسوأ الأنواع بنظر أفلاطون[١].

٤ ـ حكومة الطغيان: وهي الداء الرابع والأخير للمجتمع[٢]. وتنشأ هذه الحكومة عندما ينهض من بين الشعب رجل قويّ يتسلم السلطة بهدف إنهاء حالة الفوضى التي كانت سائدة في الحكومة السابقة. «وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الديموقراطية، أي أن الحرية المتطرفة تولد أكمل وأفظع أنواع الطغيان»[٣].

ومن الواضح أن أسوأ أنواع الحكومات عند أفلاطون الديموقراطية، وأن أفضلها حكومة الفرد المستنير أو الحاكم الفيلسوف. إذ في الديموقراطية يصبح الشعب عبداً للعبيد، وفي الاستبداد يقرب الإنسان من الإله[٤].

تلك كانت نظرية أفلاطون السياسية في «الجمهورية». وقد كان يؤمن بأنه من الممكن تحقيق هذه الدولة المثالية؛ ولا شك أن إيمانه هذا هو الذي دفعه للسفر إلى ديون في صقلية على

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٨٩ ـ ٤٩٨.
(٢) المصدر السابق: ص ٤٧٣.
(٣) المصدر السابق: ص ٥٠٢.
(٤) أحمد فؤاد الأهواني: «أفلاطون» ـ ص ١٣٩. نقلاً عن: Alexandre Koyré: Introduction á la lecture de Platon–N.Y. 1945.P.169.

أمل تنفيذ مبادئه التي أعلنها في الجمهورية[1]. لكن رحلتيه الثانية والثالثة إلى صقلية أرجعتاه إلى جادة الصواب وأقنعتاه باستحالة تحقيق مثل هذه الدولة، لامتناع وجود الفيلسوف الكامل. فما كان منه إلا أن عدل عن الدولة التي تستنير بنور العقل وحده، إلى الدولة التي تسترشد بالقوانين. فكتب أولاً محاورة «السياسي» التي أعلن فيها أن الحاكم الأمثل حديث خرافة أو ما يشبه ذلك، والناس لا يصدقون أن إنساناً مثلهم يستطيع أن يضطلع بالسلطة المطلقة دون أن تنتابه نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل صفة إنسانية. فيجب أن نعدل عن حلمنا الجميل، وأن نقنع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان، هي حكومة قائمة على دستور. فمثل هذه الحكومة الديموقراطية أقل صلاحية من الأرستقراطية، وهذه أقل صلاحية من الملكية؛ لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة، والكثرة أقدر من الكافة. أما الحكومة التي يقيدها دستور، فإن حالتها تسوء حتماً إذ أن حكم الفرد فيها طغيان، وحكم الكثرة أوليجاركية، وأقل منها ضرراً الديموقراطية لأن تداول السلطة فيها يؤدي إلى تعارض النزعات الضارة وتناسخها[2].

ثم كتب محاورة «القوانين» أو «الشرائع» التي هي آخر

---

(١) راجع ما كتبناه حول سفره إلى صقلية في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ص ١٠٨، ١٠٩، نقلاً عن محاورة السياسي.

وأوسع محاوراته. وتختلف دولة «القوانين» عن دولة «الجمهورية» اختلافاً يكاد يكون جذريّاً، سواء من حيث المواضيع أو من حيث الروح العامة للكتاب. فمن الناحية الأخلاقية نراه يعلن في «الشرائع» سيادة مبدأ الاعتدال بعد أن كانت الفضيلة الأولى في «الجمهورية» هي فضيلة العدالة. وهو لم ينكر أهمية العدالة، ولكنه لاحظ بألم ومرارة أن التحقيق الكامل للعدالة أضحى مستحيلاً، لأن تطور البشرية يسير باتجاه مناقض للعدالة بعد أن كثرت الحاجات وتعددت المطالب وفقد الإنسان بساطته الفطرية[1]. لذا فإن الأساس الواقعي الذي يجب أن تبنى عليه الدول هو مبدأ الاعتدال.

ومن الناحية الاقتصادية، نرى أفلاطون في «الشرائع» وقد ليّن من موقفه المتصلب فيما يتعلق بمسألة الشيوعية المطلقة للأموال والأملاك، فيحافظ على مبدأ حق الملكية إلى حدّ ما، رابطاً هذا الحق بوجوب توزيع الثروة العامة توزيعاً متساوياً على جميع أفراد الدولة.

أما من الناحية الاجتماعية، فإن الزواج لم يعد عنده زواج الشيوع، وإنما أصبح زواجاً حقيقيًّا مفروضاً عليه بعض القيود. وقد بقي الأولاد في «القوانين» كما كانوا في «الجمهورية» ملكاً للدولة، ولكن تربيتهم هنا لن تتم وفقاً

(١) جيروم غيث: «أفلاطون» ـ ص ١٦٥.

لانتماءاتهم الطبقية، بل حسب نظام تعليميّ عام تلتزم به الدولة ككل.

أما الاختلاف الرئيسي بين المحاورتين فهو الاختلاف الواضح من الناحية السياسية، وقد أشرنا إلى استعاضته عن الحكام الفلاسفة بالحكّام المشرعين، مع كل مـا يستلزم ذلك من تشريعات مقننة ومؤسسات سياسية وتشريعية وقضائية وغير ذلك من مختلف المؤسسات التي ترتبط بدولة القانون.

ويبقى أن نشير هنا إلى أن أفلاطون لم ينكر الدولة المثالية التي نادى بها أولاً، بقدر ما اقتنع بصعوبة تحقيقها، مع دعوته التي تمسك بها حتى النهاية بوجوب جعل الدولة الفاضلة مثلاً أعلى يجب أن يسعى الجميع إلى تحقيقه أو الاقتراب منه بقدر المستطاع.

نصوص مختارة(*)

١ ـ فن التوليد عند سقراط.
٢ ـ الحب.
٣ ـ المحاكاة في الشعر والفن.
٤ ـ التربية البدنية.

(*) اخترنا من نصوص أفلاطون مواضيع لم نتطرق إليها بالبحث في هذا الكتاب.

١ - فن التوليد عند سقراط(*)

سقراط: حسن، فكما ذكرت الآن، هل تتصور أن معرفة طبيعة العلم هي أمر هين؟ أليست من أصعب الأمور؟

ثياتيتوس: أجل من أصعب الأمور.

سقراط: لتثق إذن فيما ذكره عنك ثيودورس، ولتشحذ ذهنك في البحث عن تعريف للعلم كما تفعل في أي موضوع آخر وبكل ما في حوزتك من جهد.

ثياتيتوس: إن كان هذا يتوقف على جهدي، فإن الحقيقة سوف تبرز إلى النور.

سقراط: فإلى الأمام إذن على نفس الطريق الذي أحسنت اختياره، ولتتخذ من مثال الجذور نموذجاً تحتذيه في إجابتك. وكما توصلت إلى تعريف واحد يجمع كل هذه الكثرة فلتحاول الآن أن تجد صيغة واحدة تنطبق على كل أنواع المعرفة العديدة.

ثياتيتوس: وإني أؤكد لك يا سقراط أني قد حاولت مراراً ذلك

(*) من محاورة «ثياتيتوس» - ترجمة د. أميرة حلمي مطر - ص ٣٨ - ٤٣.

البحث مدفوعاً بأسئلتك التي بلغني نبؤها، ولكنني للأسف لم أقتنع بتلك الإجابات التي توصلت إليها، كما أني لم أجد في الإجابات التي سمعت بها الدقة التي تطلبها، ولم أتخلص بعد من حيرة المعرفة.

سقراط: إنك لتشعر بآلام الامتلاء لا بالفراغ يا عـزيزي ثياتيتوس.

ثياتيتوس: لست أدري يا سقراط، وإنني لا أفعل شيئاً سوى أن أذكر لك ما أعانيه.

سقراط: أهو كذلك أيها المهذار! ألم تسمع ما يقال من أنني ابن قابلة من أمهز وأعظم القابلات «فايناريت»؟.

ثياتيتوس: لقد سمعت بذلك.

سقراط: ألم تسمع أيضاً أنني أمارس نفس الصنعة؟

ثياتيتوس: كلا، أبداً.

سقراط: لتعلم جيداً، ولا تذهب تذيع هذا الكلام لدى الآخرين؛ لأنهم بعيدون جداً يا صديقي عن تصديق أني أملك هذا الفن، ولأنهم لا يعرفون، فهم لا ينسبون إلي هذا الموضوع، بل يقولون إني رجل غريب الأطوار ولا أبعث في عقول الناس إلا البلبلة.

ثياتيتوس: نعم قد سمعت ذلك.

سقراط: هلا فسرت لك السبب؟

ثياتيتوس: أرجوك أن تفعل.

سقراط: لتتذكر بنفسك عادات القابلات ولسوف تدرك بسهولة ما أبغي شرحه، وأظنك تعلم طبعاً أنه طالما كانت القابلات قادرات على الحمل والولادة فهن لا يمارسن مهنة التوليد، وإنما يمارسنها بعد أن يفقدن هذه القدرة.

ثياتيتوس: بكل تأكيد.

سقراط: ويقال إن الذي قدر عليهن هذا الأمر هو «أرتميس» راعية الولادة، فهي على الرغم من أنها لم تلد قد أوكل إليها رعاية الولادة، ولم تهب قدرة التوليد للعاقرات؛ إذ إن الطبيعة الإنسانية من الضعف بحيث لا يمكن أن تضع الفن حيث لا توجد الخبرة، ولكنها وهبت هذه الصنعة لمن يمنعهن السن من الولادة تكريماً لمشابهتهن لها.

ثياتيتوس: أظن هذا صحيحاً.

سقراط: أليس صحيحاً أيضاً بل ضرورياً أن تميز القابلات بين من لديهن حمل، ومن ليس لديهن حمل من النساء؟

ثياتيتوس: طبعاً.

سقراط: وأن القابلات ليعرفن أيضاً بواسطة العقاقير والدعوات أن يثرن الآلام أو يسكننها بإرادتهن، وأن ييسرن

الولادات العسرة، وإذا تراءى لهن أن يسببن إجهاض الثمرة التي لم تنضج فإنهن يحدثن الإجهاض أيضاً؟

ثياتيتوس: هذا صحيح.

سقراط: ألم تلاحظ أيضاً هذا الأمر، وهو أنهن أكثر الناس خبرة باختيار الزيجات، إذ لهن مهارة فائقة في التعرف على أي النساء ينبغي لها أن تتصل بأي الرجال كي تضع أفضل الأبناء؟

ثياتيتوس: لم أعرف ذلك أبداً.

سقراط: ولتعلم أنهن فخورات بهذا العلم أكثر من معرفتهن بقطع الحبل السري. ولتنظر في هذا أيضاً، ألا يشبه هذا الفن رعاية الثمار وجنيها من الأرض ومعرفة أي النبات وأي البذور تصلح لأية أرض؟

ثياتيتوس: إنه يرجع طبعاً إلى هذا الفن.

سقراط: وعندما يتعلق الأمر بشؤون المَرأة، ألا تظن يا صديقي أن فن بذر البذور يختلف عن فن الحصاد؟

ثياتيتوس: لا يختلف طبعاً.

سقراط: كلا فالقابلات بدافع من احترامهن لأنفسهن قد كرهن صنعة الخاطبات بسبب تلك التجارة التي ينقصها الشرف والفن والتي تجمع الرجال والنساء فيما يسمى

بالبغاء؛ لذلك فهن يخشين التعرض لإتمام الزيجات خشية الاتهام بممارسة هذا العمل، ومع ذلك فإن القابلات الحقيقيات هن أقدر الناس على إتمام الزيجات الناجحة.

ثياتيتوس: يبدو أن هذا صحيح.

سقراط: وإلى هذا الحد ينتهي فن القابلات، ولكنه فن لا يسمو إلى الوظيفة التي أقوم بها. ألا يتصادف مثلاً أن تحمل النساء أحياناً نسلاً حقيقيًا وأحياناً أخرى يحملن أوهاماً زائفة؟ إن التمييز بين النوعين من الحمل يحتاج لمجهود، فإن تصادف ووجد هذا التمييز بين الحقيقي والزائف فإنه يكون أعظم وأبدع أعمال القابلات ألست موافقي على هذا الرأي؟

ثياتيتوس: أجل هو كذلك.

سقراط: وفني في التوليد له نفس الصفات العامة التي لفنهن، والفرق بيني وبينهن أني أولد الرجال لا النساء، فإني أتولى النفوس لا الأجسام. والخاصة المميزة للفن الذي أمارسه هو أنه قادر على إثبات نوع التفكير الناتج من الشباب هل هو شبح وهمي أم هو ثمرة الحياة والحقيقة؛ وأن لي نفس النقص الموجود عند القابلات، إذ ليس في مقدوري أن ألد الحكمة. واللوم الذي وجهه إلي الكثيرون صحيح، وهو أني حين أوجه الأسئلة للغير فإني لا أقدم رأيي الخاص في أي

موضوع، لأني لا أمتلك الحكمة. وهاك السبب في ذلك: إن توليد الآخرين هو فرض علي من الإله، أما قدرة الإنجاب فقد سُلِبت إياها؛ إذ لست حكيماً على أي نحو كان، وليس لديّ أي اكتشاف أعده مولوداً لنفسي، غير أن من بين من يتعاملون معي لأول مرة من يبدو أنهم لا يعرفون شيئاً على الإطلاق، غير أنهم بقدر مايتقدمون معي في الحوار وبقدر ما ينعم عليهم الإله يتقدمون بسرعة فائقة سواء في نظر أنفسهم أو في نظر الغير؛ ذلك على الرغم من أنهم في الواقع لم يتعلموا مني شيئاً، فالحقائق العديدة الجميلة التي أخرجوها إلى النور إنما تم لهم اكتشافها في أنفسهم. أما عن ولادتها فترجع إلى الإله وإلى عملي؛ والدليل على ذلك أن كثيرين قد أنكروا عليّ هذا إذ ظنوا ذلك في مقدرتهم ولم يكترثوا بي، فاقتنعوا أو أقنعهم الغير أن يتركوني أسرع مما كان ينبغي، فتركوني وأجهضوا فكرهم بسبب اتصالات سيئة. بل أكثر من ذلك، غذوا من خلصتهم بأغذية سيئة سببت مرضهم، فأقاموا الباطل والوهم محل الحق، فلم ينتهوا إلا إلى الجهل في نظر أنفسهم ونظر الغير؛ ومن بين هؤلاء أرستيد بن ليزيماك وكثيرون غيره. وقد أتوا إليّ أحياناً يسترضونني بسخاء، فكانت الحكمة الإلهية التي تعُودُني من آن لآخر تنهاني عن أي صلة ببعضهم، في حين كانت تسمح لي بالاتصال بغيرهم، وكان هؤلاء يصحون.

وكان هؤلاء الذين يأتونني يعانون مثل ما تعانيه النساء من آلام الوضع، فكانوا يحسّون الآلام ويمتلئون بالحيرة التي تمضِ عليهم النوم ليلاً ونهاراً وتفوق آلام تلك النسوة. ولفني القدرة على إثارة هذه الآلام وعلى تهدئتها. وهاك إذن العلاج الذي أقدمه في حالتهم، ولكن يوجد يا ثيانيتوس من أحكم عليهم بأنه ليس لولادتهم ثمرة فأعرف أنهم لا حاجة بهم. إلي. وكنت أحدس بفضل الله أي نوع من الاتصال سوف يفيدهم؛ لذلك فقد وثقت صلة الكثيرين منهم ببروديقوس وبغيره من حكماء الرجال وعظمائهم.

ولكن لم أطلعتك على كل هذه التفصيلات يا عزيزي؟ ذلك لأني أظنك تحس بآلام وضع، فلتسلمني نفسك كما لو كنت تسلمها لابن قابلة هو نفسه يولّـد، ولتحاول أن تجيب على أسئلتي بقدر ما تستطيع من دقة، وإذا وجدت عند فحص إجابتك وجود وهم ضال وانتزعته لأقذف به بعيداً فلا يصبك الفزع الذي يصيب الوالدات الشابات اللاتي يفزعن مما يهدد أولادهن البكر. فهذه هي حال كثيرين قد أحسوا بهذا الشعور نحوي ويبلغ بهم الأمر أن هموا ينهشونني كلما حاولت انتزاع أفكارهم الخاطئة أيها الفتى الرائع، وهم لا يتصـورون أبداً أني أفعـل هذا بحسن نيـة، بل لا يتصورون أنه ما من إله يودّ بالبشر سوءاً، وأني أيضاً لا أعاملهم بطوية سيئة. أما أن أوافقهم على الباطل وأن

أخفي نور الحق، فهو أمر قد حرمته عليّ كل قوانين الآلهة.

لنأخذ المسألة من أولها يا ثياتيتوس، ولتحاول أن تذكر لي فيم يتلخص العلم، ولتحذر جيداً أن تتوهم أنك لست قادراً على ذلك، فإذا شاء الله ووهبك عزيمة الرجال فإنك ولا شك قادر على ذلك.

٢ ـ الحب(*)

سقراط: والآن سأترككم في سلام كي تسمعوا عن الحب حديثاً سمعته ذات يوم من امرأة من مانتنيا تدعى ديوتيما على علم بهذا الأمر وبأمور أخرى كذلك... فقد استطاعت أن تؤجل وفود الطاعون عشر سنين بفضل القربان الذي قدمه الأثينيون، وهي التي علمتني كذلك هذه الأمور عن الحب. وسأبذل وسعي أن أعيد على مسامعكم مقالتها مبتدئاً بما انتهينا إليه أنا وأجاثون، وكذلك بقدر طاقتي. ويجب كما أشرت يا أجاثون البدء أولاً ببيان ماهية الحب بالذات وصفاته قبل بيان آثاره. وأحسب أن أيسر طريق لعرض حديثي هو اتباع طريق الأسئلة والأجوبة التي دارت بيني وبينها. وتكاد الألفاظ التي خاطبتها بها تكون صورة من تلك التي خاطبني بها أجاثون حين قال: يجب أن يكون الحب إلهاً عظيماً متعلقاً بالجميل. فردّت عليّ بالحجج التي رددتُ بها على أجاثون مبيناً له في كلامي أن الحب ليس جميلاً ولا خيراً. وعندئذ اعترضت على ديوتيما متسائلاً: ماذا

(*) من محاورة «المأدبة» نقلاً عن كتاب أفلاطون لأحمد فؤاد الأهواني، ص ١٦٧ ـ ١٨٥.

تقولين؟ أيكون الحب إذن قبيحاً وشريراً؟ فصاحت قائلة: ويحك! أتظن حقّاً أن ما لم يكن جميلاً فهو بالضرورة قبيح؟

سقراط: نعم بكل تأكيد.

ديوتيما: وكذلك من ليس عالماً فهو جاهل؟ ألم تتصور قط أن ثمة وسطاً بين العلم والجهل؟

سقراط: وما هو؟

ديوتيما: إنه الظن الصادق الذي يعجز المرء عن بيان علته. ألا تعرف أنه ليس علماً، إذ كيف يكون علماً بغير علة؟ وليس جهلاً، إذ كيف يكون جهلاً وقد يتفق أن يكون حقًّا؟ أفلا يمكن القول إذن بأن الظن الصادق وسطٌ بين العلم والجهل؟

سقراط: فأجبتها: هذه هي الحقيقة. فقالت:

ديوتيما: فلماذا إذن تصرّ على القول بأن ما ليس جميلاً فهو قبيح، وما ليس خيراً فهو شرير؟ لقد سلمت بنفسك بأنه ليس خيراً وليس كذلك جميلاً، وليس ذلك بدافعٍ لك إلى الاعتقاد بأنه يجب أن يكون قبيحاً وشريراً، بل الأَوْلى - كما قالت - أنه وسطٌ بينهما.

سقراط: فقلت لها: ومع ذلك فالإجماع منعقد على أنه إله عظيم. قالت:

ديوتيما: أيّ قوم تتكلم عنهم، أهم الذين يجهلون، أو كذلك الذين يعلمون؟

سقراط: فقلت: الناس جميعاً، لا شك في ذلك.

ديوتيما: فضحكت قائلة: إذن قل لي يا سقراط، كيف يسلم الناس بأنه إلّه عظيم، وينكرون مع ذلك أنه إله.

سقراط: فسألتها متعجباً: أي ناس تقصدين؟

ديوتيما: فأجابت: هاك واحداً منهم... أنت، وهاك واحداً آخر... أنا.

سقراط: فسألتها ثانية: ماذا تعنين بهذا القول؟

ديوتيما: فقالت: الأمر في غاية البساطة. أخبرني، ألم تسلّم بأن جميع الآلهة جميلة وسعيدة؟ أو أنك تجرؤ على أن تنكر الجمال والسعادة عن بعضها؟

سقراط: كلا وحق زيوس.

ديوتيما: ألست تسمي من يملك الأشياء الخيِّرة والجميلة سعيداً؟

سقراط: نعم بكل تأكيد.

ديوتيما: وقد سلمت بأن الحب حين يكون محروماً من الأشياء الخيرة والجميلة يشتاق إلى ما حرم منه بالذات.

سقراط: نعم سلمت بذلك.

ديوتيما: كيف يمكن إذن لمن لا نصيب له في الأشياء الخيرة والجميلة أن يكون إلهاً؟

سقراط: كلا، يبدو كذلك.

ديوتيما: عندئذ قالت: ألا ترى الآن أنك لا تعدّ الحب إلهاً.

سقراط: فقلت: وما عساه أن يكون؟ أهو كائن فان؟

ديوتيما: كلا بلا ريب.

سقراط: فما هو إذن؟

ديوتيما: فقالت: كالأحوال السابقة، وسط بين الفاني والخالد.

سقراط: فما هو إذن يا ديوتيما؟

ديوتيما: إنه روح عظيم يا سقراط، وكل ما هو من قبيل الروح فهو وسط بين الآلهة والبشر.

سقراط: وما هي وظيفته؟

ديوتيما: هي أن يترجم للآلهة وينقل إليهم ما يصدر عن البشر، ويترجم للبشر وينقل إليهم ما يصدر عن الآلهة: صلوات البشر وقرابينهم، وأوامر الآلهة وحسن جزائها على ما قُدِّم من قرابين. ومن جهة أخرى حيث كانت الأرواح وسطاً بين الآلهة والبشر فإنها تملأ ما بينهما من فراغ، وتربط أطراف الكل في واحد. وهي الوسيط لجميع النبوات ولفنون الكهنة الخاصة بالقرابين والتلقين والرقى وجميع ضروب العرافة

والسحر. ومع أن الإله لا يمتزج بالإنسان فقد يمكن الاتصال والتحادث بينهما عن طريق هذا الروح، إن في اليقظة أو في النوم. ويسمَّى العارف بهذه الأمور رجلاً روحانيًا، على حين يسمى العارف بالأمور الأخرى المتصلة بالفنون أو الحرف صانعاً. وثمة أرواح كثيرة، وهي ضروب مختلفة، الحب نوع منها.

سقراط: فسألتها قائلاً: ومن أي أب وأم نشأ؟

ديوتيما: فأجابت: إنها قصة لا بأس من روايتها على الرغم من طولها. ففي ليلة مولد أفروديت أولمت الآلهة وليمة احتفالاً بذلك العيد، وكان من بينهم فوروس[1] (الغِنَى) ابن متيس[2] (البراعة). ولما كانت الوليمة فخمة فقد جاءت بنيا[3] (الفقر) عند انتهاء العشاء، ووقفت بالباب مادة يدها تطلب الإحسان. وشرب فوروس من رحيق السماء حتى ثمل (إذ لم تكن الخمر قد خلقت بعد) فهام على وجهه في حدائق زيوس حتى غلبه النعاس وذهب في سبات عميق. ورأت بنيا أنها لا تملك شيئاً، فخطر ببالها أن تلد من فوروس، واضطجعت إلى جانبه وحملت إيروس (الحب). وبذلك أضحى الحب تابع أفروديت وخادمها، لأن حمله

---

(١) Foros.

(٢) Metis.

(٣) Penia.

وقع في أثناء الاحتفال بمولدها، ولأنها جميلة، ولأن الجمال هو ما يعشقه الحب بالطبع. وحيث كان الحب ابن فوروس وبنيا، فهذه هي أحواله: إنه في فقر دائم، لا كما يتوهمه عامة الناس من الرقة والجمال، بل هو على العكس خشن الطبع، قذر، يمشي حافي القدمين، بلا مأوى، ينام في العراء عند أبواب الدور أو في الطرقات، إذ فيه طبيعة أمه، ويعيش أبداً في احتياج. ولكنه لما كان أيضاً قد ورث الغنى عن أبيه، فهو يسعى إلى الحصول على كل ما هو جميل وخير، فهو شجاع مقدام مستجمع قواه، صائد بارع ينصب على الدوام الشباك، ويشغف بالتدبير، واسع الحيلة. وهو إلى ذلك كله مؤثر للحكمة أبداً، بارع في فنون العرافة والسحر والسفسطة. وليست طبيعته طبيعة الفاني ولا الخالد، فهو في اليوم الواحد حيٌّ مزدهر تارة، وميت تارة أخرى، ثم تعود إليه الحياة إذا نال ما يبغي بفضل طبيعة أبيه، ولكن سرعان ما يفقد ما ناله، فلا هو بالغني أبداً، ولا هو بالفقير أبداً. ومن جهة أخرى فهو وسط بين العالم والجهل؛ وإليك حقيقة أمره: فلا يوجد إله يحب الحكمة أو يشتاق إليها، لأن الحكمة موجودة عنده من قبل. والحال كذلك في كل من يملك، فإنه لا يطلبها. وإذا نظرنا إلى الجهلاء رأينا أنهم لا يشتغلون بالحكمة ولا يسعون إلى طلب المعرفة، ذلك أن آفة من ليس جميلاً ولا فاضلاً ولا

عاقلاً يعتقد في نفسه الكفاية من الجمال والخير والعقل. ومن يعتقد أنه ليس في حاجة إلى شيء لا يشتاق إلى هذا الشيء الذي لا يظن أنه يفتقده.

سقراط: فقلت لها: إذن من هم يا ديوتيما المشتغلون بالفلسفة إذا لم يكونوا حكماء ولا جهلاء؟

ديوتيما: فأجابت: هذا على شيء من الوضوح بحيث يلمحه الصبي. إنهم المتوسطون بين الأمرين، والحب أحد هذه المتوسطات. ذلك أن الحكمة من أجمل الأشياء والحب هو حب الجمال، ومن ثم وجب أن يكون الحب فيلسوفاً، ولأنه فيلسوف (محب الحكمة) فهو متوسط بين الحكيم والجاهل، وقد اكتسب هذه الصفات بحكم مولده، فأبوه حكيم واسع الحيلة، وأمه جاهلة عديمة الحيلة. فهذه هي بوجه الإجمال يا عزيزي سقراط طبيعة هذا الروح. أما آراؤك التي ذكرتها عن الحب فلست أستغربها منك، فأنت فيما يبدو من أقوالك تذهب إلى أن الحب هو المحبوب لا المحب. وهذا عندي هو علة اعتقادك أن الحب يبدو لك جميلاً جمالاً فائقاً. ولا ريب أن المحبوب هو ما كان في الحقيقة جميلاً رقيقاً كاملاً جديراً بألوان السعادة. أما المحب فجوهره كما بينت لك مختلف كل الإختلاف.

سقراط: عندئذ قلت لها: حسناً يا سيدتي، إن قولك لا ريب حق. فما فائدة الحب للناس ما دام على هذا النحو؟

ديوتيما: قالت: هذا يا سقراط ما سأجتهد أن أعلمك إياه. لقد وصفت لك من قبل ماهية الحب ونشأته، فالمحب كما قلت يتعلق بالأشياء الجميلة. فإن سأل سائل وقال: ولكن ماذا تعنيان يا سقراط وديوتيما بأن المحب يتعلق بالأشياء الجميلة؟ أو فلأوضح السؤال بشكل أوضح: محب الأشياء الجميلة يحب، فما الذي يحبه؟.

سقراط: فأجبتها: أن يظفر بها.

ديوتيما: فقالت: حسناً، ولكن إجابتك تفضي إلى سؤال آخر: ومن يظفر بالأشياء الجميلة ماذا يكون حاله؟

سقراط: فأجبتها: أما عن هذا السؤال فليس عندي له الآن جواب.

ديوتيما: فتابعت الحديث قائلة: حسناً، هب أني بدلت لفظة الخير بلفظة الجمال وسألتك يا سقراط: محب الأشياء الجميلة يحب، فماذا يحبه؟

سقراط: أن يظفر بالخيرات.

ديوتيما: ومن يظفر بالخيرات، ماذا تكون حاله؟

سقراط: قلت: هذا سؤال أيسر جواباً. سيظفر بالسعادة.

ديوتيما: قالت: أصبت، فالسعيد من ظفر بالخيرات، ولسنا في حاجة إلى السؤال عن طالب السعادة لم يطلبها، إذ قد بلغ الجواب حدّه.

سقراط: قلت لها: أصبت.

ديوتيما: وتابعت حديثها فقالت: أفيكون ذلك الشوق وذلك الحب مما يشترك فيه جميع الناس؟ وهل يشتاق جميع الناس أن تكون لهم الخيرات أبداً، أو ماذا تقول؟

سقراط: قلت: إنه مشترك بين جميع الناس.

ديوتيما: فقالت: حسناً يا سقراط، إذا كان ذلك كذلك، وكان الحب مشتركاً بين جميع الناس، فلم نقول إن بعضهم فقط يحبون، وبعضهم الآخر لا يحبون؟

سقراط: فاعترفت قائلاً: أنا نفسي أعجب لهذا ولا أعلم له سبباً!

ديوتيما: لا تعجب! فالسبب في ذلك أننا نطلق اسم الحب على نوع منه فقط، ونسمي أنواعه الأخرى بأسماء أخرى.

سقراط: أوضحي ما تقولين!

ديوتيما: فقالت في الجواب: مثال ذلك الشعر Poiesis فإنه يدل على الإبداع الذي يطلق كما تعلم على أنواع شتّى، فكل كون من العدم إلى الوجود هو ثمرة الإبداع، ومن ثم كانت جميع الآثار الفنية مبتدعات، وكان كل فنان مبدعاً.

سقراط: هذا جد صحيح.

ديوتيما: فقالت: ومع ذلك فأنت تعلم أننا لا نسميهم جميعاً شعراء. إننا نطلق أسماء شتى على الفنون المختلفة، ونسمي

الفن الذي يتعلق بالموسيقى والوزن باسم الشعر، وهو اسم كان ينبغي أن يطلق عليها جميعاً، وهذا هو الفن الوحيد الذي نسميه شعراً، والذين يزاولونه هم الشعراء.

سقراط: هذا صحيح.

ديوتيما: وهذه هي الحال في الحب، لأن الحب أعظم قوة قاهرة ساحرة، يشمل كل شوق للخيرات وللسعادة. أما الذين تعلقوا بشتى أنواع الحب سواء في المعاملات أو في الرياضة أو في الفلسفة، فلا نقول عنهم إنهم يحبون ولا نسميهم محبين. وأما الذين يسلكون طريقاً معيناً من الحب ويجدّون فيه، فهؤلاء هم الذين يستأثرون باسم الحب، وهو الاسم الكلي الشامل، وهم الذين يحبون ونسميهم محبين.

سقراط: أجلَ، يبدو أنك على صواب.

ديوتيما: واستطردت تقول: يقال إن المحبين قوم يبحثون عن نصفهم الآخر. ولكني أقول يا سقراط إن الحب لا يبحث عن النصف أو الكل، اللهم إلا أن يكون ذلك خيّراً بنوع ما. وآية ذلك أن الناس يرغبون في قطع أيديهم وأرجلهم إذا اعتقدوا أنها أعضاء فاسدة. والحق فيها أظن أن المرء لا يتمسك بما يملك، اللهم إلا أن نسمي ما نملكه ويخصنا خيراً، ونسمي ما ليس لنا شرّاً، فلا شيء يحبه الناس ما عدا الخير. ألك رأي آخر؟

سقراط: كلا بحق السماء.

ديوتيما: أنستطيع إذن ن نقول أن الناس محبون للخير؟

سقراط: نعم يمكن أن نقول ذلك.

ديوتيما: ألا نضيف إلى ذلك أنهم يحبون امتلاك الخير؟

سقراط: بل يجب أن نضيف هذا؟

ديوتيما: وألا يملكون الخير فقط بل على الدوام؟

سقراط: وهذا يجب أيضاً أن نضيفه.

ديوتيما: صفوة القول: الحب شوقٌ إلى اقتناء الخير على الدوام.

سقراط: نعم أصبت الحق كل الحق.

ديوتيما: حسناً، إذا كان الحب على هذا النحو دائماً، فأي طريق يسلكه طلاب الحب؟ وأي حال من شغفهم وسعيهم نطلق عليه اسم الحب؟ تُرى ما سلوكهم؟ أتستطيع الجواب يا سقراط؟

سقراط: لو كان ذلك في استطاعتي يا ديوتيما ما أعجبتُ بحكمتك، ولا جئت أتعلم منك الجواب عن هذا الأمر بالذات.

ديوتيما: فقالت: حسناً، سأخبرك بأمره فالحب ولادة في الجميل بدناً وروحاً.

والآن يا عزيزي سقراط، هذه هي أمور الحب التي قد يمكنك فيها أعتقد أن تلج أسرارها. ولكني غير واثقة

أتستطيع تمام الصعود والمكاشفة، وهما الغاية القصوى للتلقين الأول، بشرط أن تسلك الطريق القويم. ومع ذلك فسأبذل قصارى جهدي لمساعدتك على الإدراك، وعليك أن تحسن الإصغاء لما أقول.

على طالب هذه الأمور إذا سلك الطريق الصحيح أن يبدأ منذ الصبا بتأمل الأجسام الجميلة. فإذا أحسن معلمه إرشاده كما ينبغي فقد يقع في محبة جسم جميل واحد، فيولد من هذه المناسبة أنبل الأقاويل. ثم إذا به يدرك بعد ذلك أن الجمال الموجود في جسم ما صنو الجمال الموجود في جسم آخر. وإذا فرضنا أنه لا بد أن يطلب المرء جمال الصور، فمن الحماقة ألا يعتبر الجمال الموجود في جميع الأجسام هو جمالاً واحداً. فإذا بلغ هذا الحد أصبح محبًّا لكل جسم جميل، وخفّت حدة حبه لجسم واحد، إذ نرى أن الحب قليل الأهمية. بحيث إنه كلما صادف نفساً شريفة مودعة في جسم قبيح تعلق بحبها ومودتها، وتولدت عنده الأقاويل التي تسمو بالشباب. ثم ينتقل من هذا التدرج إلى تأمل جمال النظم والقوانين، ويبصر أن ما فيها من جمال متشابه، فيرى أن جمال الأجسام أقل في نظره مرتبة من جمالها. ثم يصعد من جمال النظم إلى جمال العلوم، حتى يرى ما فيها من جمال، فتتسع نظرته، ويتخلص من عبودية التعلق بجمال فتى بعينه أو رجل واحد أو نظام واحد، ولا يعود

شخصاً بائساً ينطق بالتافه من الكلام، بل يتجه نحو بحر الجمال الفسيح، ويتأمله فيولّد أشرف الأقاويل وأبدعها، كما يولّد أفكاراً في الحكمة الخالدة. وأخيراً بعد أن يشتدّ عزمه وينضج يدرك أن ثمة معرفة واحدة موضوعها الجمال الذي سأحدثك عنه، فأرجو أن تحسن الانتباه.

إن كل من سار هذا الشوط في أسرار الحب، ورأى الصور المختلفة من الجمال واحدة بعد أخرى بترتيبها الصحيح، ينكشف له فجأة عندما يقترب من معراجه الأخير جمالٌ عجيب هو غاية ما بذل في بلوغه يا سقراط من جهد طويل. إنه جمال أزلي لا يعتريه كون ولا فساد، ولا زيادة ولا نقصان. كما أنه ليس جمالاً في جزء منه وقبحاً في جزء آخر، ولا جمالاً في مكان أو زمان وقبحاً في مكان أو زمان آخر، ولا جمالاً من وجه وقبحاً من وجه آخر، ولا جمالاً في نظر قوم وقبحاً في نظر قوم آخرين. ولن يتصور هذا الجمال في هيئة وجه أو يدين أو أي عضو آخر من أعضاء الجسد، ولا على هيئة قول أو علم أو أي شيء يوجد في شيء آخر، سواء أكان كائناً حيًّا أو أرضاً أو سماء أو ماشئت من الموجودات، بل يتصوره جمالاً في ذاته وبذاته، فريداً، أزليًّا، وكل شيء جميل آخر يشارك فيه، لأن هذه الأشياء الجميلة تزدهر وتذبل، أما الجمال بالذات، فلا يكون أكثر أو أقل، بل يظل هو هو بغير زيادة ولا نقصان ولا تغيّر.

٣ ـ المحاكاة في الشعر والفن(*)

سقراط: إن في دولتنا سمات متعددة تجعلني أعدها قائمة على مبادىء سليمة تماماً، ولاسيما تلك القاعدة الخاصة بالشعر.

غلوكون: أية قاعدة؟

سقراط: تلك التي تنص على خطر الشعر القائم على المحاكاة. فبعد أن ميزنا الآن بين الأجزاء المتعددة للنفس، يبدو لي أن لدينا أسباباً أقوى لاستبعاد هذا النوع من الشعر تماماً.

غلوكون: ماذا تعني؟

سقراط: إنني أصرّح برأيي هذا لكم سرّاً، إذ إنكم لن تشوا بي لدى شعراء التراجيديا (المأساة) وبقية الشعراء الذين تقوم أعمالهم على المحاكاة. فيبدو لي أن هذا النوع من الشعر يؤذي الآذان التي تسمعه دون أن يكون لديها ترياق ضده، أعني معرفة الطبيعة الحقيقية لما يتحدث عنه هذا الشعر.

غلوكون: ما أسباب قولك هذا؟

سقراط: حسن، سأصرح لكم برأيي، وذلك على الرغم مما

(*) من محاورة «الجمهورية» الكتاب العاشر ـ ص ٥٤٨ ـ ٥٥٣.

كنت أشعر به منذ صباي من حب واحترام لهوميروس، الذي يبدو أنه كان المعلم والمرشد الأصلي لكل هذه المجموعة الرائعة من شعراء التراجيديا. غير أن من الواجب ألا نحترم إنساناً أكثر مما نحترم الحقيقة. وعلى ذلك فسوف أصرح برأيي كما قلت.

غلوكون: فلنتحدث إذن.

سقراط: اصغ إلي إذن، أو على الأصح أجبني

غلوكون: سلني أنت.

سقراط: أتستطيع أن تنبئني ما المقصود بالمحاكاة عامة، إذ أنني لا أعرفه حق المعرفة.

غلوكون: فهل تتوقع مني إذن أن أعرف؟

سقراط: ولم لا؟ إن العين الحادة الإبصار ليست هي دائماً التي ترى الأشياء قبل العين الضعيفة.

غلوكون: هذا صحيح، ولكني في حضورك لا أشعر بالجرأة على الكلام، حتى لو كانت لدي فكرة واضحة عما أقول. فلتتحدث أنت إذن.

سقراط: حسن، أتود أن نبدأ هذه النقطة من بحثنا على طريقتنا المعتادة، وذلك بأن نفترض لكل مجموعة من الأفراد يجمعهم اسم مشترك مثالاً أو صورة مناظرة؟ أتفهم ما أقول؟

غلوكون: أجل.

سقراط: فلنتناول إذن أي مثل مألوف. فهناك مثلاً كثير من الأسرَّة والمناضد في العالم، أليس كذلك؟

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: كما أننا اعتدنا القول إن الصانع عندما يصنع الأسرّة أو المناضد التي نستخدمها يضع نصب عينيه صورة كل منهما. أما الصورة ذاتها فليست من صنع أحد من الصنّاع، إذ كيف يتسنى لها أن تكون كذلك؟

غلوكون: هذا محال.

سقراط: والآن، هناك صانع آخر أود أن أعرف الاسم الذي ستطلقه عليه..

غلوكون: أي صانع؟

سقراط: ذلك الذي يصنع كل الأشياء التي يصنعها غيره من الصناع معاً.

غلوكون: لا بدّ أن تكون لمثل هذا الشخص قوة خارقة.

سقراط: انتظر قليلاً وسيكون لديك المزيد من أسباب الإعجاب به؛ ذلك لأن عمله لا يقتصر على إنتاج الأشياء المصنوعة فحسب، بل إنه يستطيع أن يخلق كل النباتات والحيوانات وكل الأحياء، فضلاً عن ذاته أيضاً، وكذلك

الأرض والسماء والآلهة والأجرام السماوية وكل ما في باطن الأرض في العالم السفلي.

غلوكون: إنه لفنان رائع حقاً ذلك الذي تتحدث عنه.

سقراط: أتشك فيما أقول؟ ألا تظن أن هناك صانعاً كهذا، أو أن من الممكن أن يوجد صانع لهذه الأشياء كلها بمعنى معين، ولكن ليس بمعنى آخر؟ ألا ترى أنك أنت ذاتك تستطيع خلق هذا كله على نحو ما؟

غلوكون: أود أن أعرف على أي نحو؟

سقراط: إنها طريقة ميسورة. بل إن هناك في الواقع طرقاً متعددة يمكن بها القيام بهذا العمل بسرعة ويسر. وأسرع الطرق لذلك هي أن تأخذ مرآة وتدور بها في كل الاتجاهات، وسرعان ما ترى نفسك وقد أتيت بالشمس والنجوم والأرض وذاتك وكل الحيوانات والنباتات الأخرى، وكل الأشياء التي تحدثنا عنها منذ قليل.

غلوكون: هذا صحيح، ولكن هذه ستكون مظاهر فحسب، لا أشياء حقيقية.

سقراط: حسن جداً، إنك تقترب من النقطة التي أريدها. وأظن أن الرسام أيضاً واحد من هؤلاء الصنّاع، أليس كذلك؟

غلوكون: بالتأكيد.

سقراط: ولكنك ستقول على ما أعتقد، أن ما يصنعه ليس حقيقيًّا. ولكن الرسام يصنع سريراً بمعنى معين، أليس كذلك؟

غلوكون: بلى، سريراً ظاهريًّا.

سقراط: وماذا عن النجار؟ ألم تقل منذ قليل إنه لا يصنع الفكرة التي لدينا عن السرير، أعني ماهية السرير، وإنما سريراً خاصًّا؟

غلوكون: لقد قلت ذلك فعلاً.

سقراط: فإن لم يكن يصنع ماهية السرير، فإن ما يصنعه ليس حقيقيًّا، وإنما هو شيء يشبهه. فإذا ما قال أحد إن ما يعمله النجار أو صانع آخر حقيقي بالمعنى الصحيح، لكان في ذلك مخطئاً.

غلوكون: إن ذلك على الأقل ليس رأي أولئك الذين اعتادوا التفكير على هذا النحو.

سقراط: وعلى ذلك فليس لنا أن ندهش إذا كان هذا العمل ذاته باهتاً بالقياس إلى الحقيقة.

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: فلنستخدم هذه الأمثلة إذن وسيلة لبحث مسألة طبيعة المحاكاة.

غلوكون: لنفعل ذلك.

سقراط: إن هناك ثلاثة أنواع من الأسرّة: أحدها يوجد في طبيعة الأشياء، وهو لا يوصف إلا بأنه من صنع الله، أليس كذلك؟

غلوكون: بلى.

سقراط: وهناك نوع ثان، من صنع النجار.

غلوكون: أجل.

سقراط: أما النوع الثالث فهو من صنع الرسام، أليس كذلك؟

غلوكون: بلى.

سقراط: وإذن فللأسرّة أنواع ثلاثة، وهناك ثلاثة فنانين يصنعونها: الله، والنجار، والرسام؟

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: أما الله، فلم يخلق في طبيعة الأشياء إلا سريراً واحداً، وواحداً فقط. وهو لم يصنع أبداً، ولن يصنع أبداً، سريرين أو أكثر.

غلوكون: ولم لا؟

سقراط: لأنه لو صنع اثنين فقط، لظهر ثالث يكون صورة

للاثنين الأولين، ويكون هذا الثالث هـو الأساسي، لا الاثنان الآخران.

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: ولما كان الله يعلم ذلك، وأراد أن يكون الصانع الحقيقي لسرير حقيقي، لا الصانع الجزئي لسرير خاص، فقد خلق سريراً هو السرير الواحد الأساسي.

غلوكون: هذا ما يبدو لي.

سقراط: فهل تودّ إذن أن نسميه صانع الطبيعة الحقة للسرير، أو شيئاً من هذا القبيل؟

غلوكون: إنه يستحق هذا الاسم، ما دام ما يخلقه يمثل الطبيعة الحقيقية للأشياء.

سقراط: أما النجار، فهلا نسميه صانع السرير؟

غلوكون: بلى.

سقراط: ولكن هل تسمي الرسام صانع هذا الشيء ومنتجه؟

غلوكون: أبداً.

سقراط: فما هو إذن بالنسبة إلى السرير؟

غلوكون: أعتقد أن الاسم الأكثر انطباقاً عليه هو اسم مقلد الشيء الذي صنعه الآخران.

سقراط: حسن، وإذن فأنت تطلق اسم المقلد على صانع شيء يحتل المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الطبيعة الحقة للأشياء؟

غلوكون: بالضبط.

سقراط: وإذن فهذا يصدق أيضاً على الشاعر التراجيدي ما دام مقلداً. فهو إذن، ومعه كل المقلدين، يحتل المرتبة الثالثة بالقياس إلى عرش الحقيقة.

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: ها نحن أولاء قد اتفقنا إذن على طبيعة المقلد. ولكن لديّ سؤالاً آخر أود أن تجيبني عليه: فهل الموضوع الذي يحاكيه الرسام هو ذلك الموضوع الواحد الموجود في طبيعة الأشياء، أم ما ينتجه الصناع؟

غلوكون: إنه يقلد ما ينتجه الصنّاع.

سقراط: وهل يقلده كما هو، أو كما يبدو؟ فلتحدد هذه المسألة.

غلوكون: ماذا تعني؟

سقراط: أعني أنك تستطيع أن تنظر إلى السرير من زوايا مختلفة، أي أن تنظر إليه مواجهة، أو من جانبه، أو من زاوية أخرى. فهل يطرأ على السرير ذاته أي اختلاف، أم أنه يبدو مختلفاً فقط؟ ألا ينطبق هذا على كل الأشياء الأخرى؟

غلوكون: أجل، إنها كلها تبدو مختلفة فحسب.

سقراط: والآن، لنبحث هذه المسألة: ما الهدف الذي يستهدفه الرسام بالنسبة إلى كل شيء؟ أهو محاكاة شيء حقيقي كما هو موجود أو شيء ظاهر كما يظهر؟ أهو يقلد المظهر أم الحقيقة؟

غلوكون: إنه يحاكي شيئاً ظاهرياً.

سقراط: وإذن فالفن القائم على المحاكاة بعيد كل البعد عن الحقيقة، وإذا كان يستطيع أن يتناول كل شيء، فما ذلك على ما يبدو إلا لأنه لا يمسّ إلا جزءاً صغيراً من كل شيء، وهذا الجزء ليس إلا شبحاً. ففي وسع الرسام مثلاً أن يرسم لنا إسكافيًا أو نجاراً أو أي صانع آخر دون أن يعرف عن مهنتهم شيئاً. وقد يستطيع، إذا كان رساماً بارعاً، أن يخدع الأطفال والجهال، إذ يرسم نجاراً ويريهم إياه من بعد، فيظنونه نجاراً حقيقيّاً، وما هو إلا مظهر.

٤ ـ التربية البدنية(*)

سقراط: وبعد الموسيقى، علينا أن نربي النشء تربية رياضية.

غلوكون: بلا شك.

سقراط: وإذن فلا بد من ممارسة الرياضة البدنية بعناية منذ الطفولة وفيما يلي ذلك من مراحل العمر. وهاك المنهج الذي يتعين علينا، في رأيي، أن نتبعه، فلتختبره معي: ففي اعتقادي أن الجسم، مهما قوي بنيانه، لا يستطيع أن يجعل النفس خيرة. أما النفس الخيرة فتستطيع، بقواها الكامنة، أن تضفي على الجسم كل ما فيها من كمال. فما قولك في هذا؟

غلوكون: إن رأيي مطابق لرأيك.

سقراط: فإذا ما عهدنا إلى النفس، بعد أن نعنى بها العناية اللازمة، بمهمة وضع قواعد التربية البدنية، مقتصرين على تحديد المبادىء العامة، دون أن نوغل في تفصيلات طويلة، ألن نكون قد أحسنا صنعاً؟

(*) من محاورة «الجمهورية» ـ الكتاب الثالث، ص ٢٨٢ ـ ٢٩٥.

غلوكون: بالتأكيد.

سقراط: ولقد سبق لنا أن حظرنا على الحراس شرب الخمر حتى الثمالة، فالحارس هو أبعد الناس عن أن يشرب حتى ينتشي ولا يعود يعلم أين هو.

غلوكون: لا شك أنه من المضحك أن يكون الحارس في حاجة إلى من يحرسه.

سقراط: فلننتقل إلى الغذاء. إن حراسنا رياضيون مكلفون بالقيام بأهم أنواع المصارعة على الإطلاق، أليس هذا رأيك؟

غلوكون: بلى.

سقراط: فهل يلائم النظام الحالي للرياضيين حراسنا هؤلاء؟

غلوكون: ربما.

سقراط: ولكنه نظام خمول له خطره على الصحة. أوَلا تراهم يقضون حياتهم في النوم، وبمجرد ابتعادهم عن النظام المفروض عليهم يتعرضون لأخطر الأمراض وأشدها فتكاً؟

غلوكون: أجل، هذا ما لاحظته.

سقراط: فلا بد إذن من نظام أدق لرياضيينا المحاربين، الذين ينبغي أن تتوافر لهم يقظة الكلب وسمعه المرهف وبصره الحاد، بحيث لا تتأثر صحتهم بالتقلبات مهما تغير مشربهم

ومأكلهم، وسواء تعرضوا للشمس المحرقة أم للبرد القارس.

غلوكون: إني لأوافقك على هذا الرأي.

سقراط: وإذن، ألا ترى أن خير أنواع الرياضة قريب الشبه بالموسيقى التي كنا نتحدث عنها منذ قليل؟

غلوكون: ماذا تعني؟

سقراط: أعني أننا نؤثر الرياضة البدنية البسيطة المعتدلة، التي يقصد منها الإعداد للحرب قبل كل شيء.

غلوكون: ولكن كيف يتحقق ذلك؟

سقراط: إن هوميروس خير من يرشدنا في هذا الصدد. فأنت تعلم أنه حين تكلم عن غذاء أبطاله في ميدان القتال، لم يجعلهم يتناولون سمكاً، مع قربهم من شاطىء البحر في الهلسبونت، أو لحماً مسلوقاً، وإنما لحماً مشويًّا فحسب، وهو أسهل أنواع اللحوم إعداداً بالنسبة إلى المحاربين، إذ أن اقتصار المرء على استخدام النار أهون بكثير من حمل الأدوات المختلفة معه حيثما ينتقل.

غلوكون: أجل، بالتأكيد.

سقراط: أما التوابل، فأعتقد أن هوميروس لم يأت على ذكرها مطلقاً. ولكن ألا تعتقد أن بقية الرياضيين يدركون أن

عليهم، من أجل الإبقاء على بنيتهم، الامتناع عن كل هذه التوافه؟

غلوكون: إنهم ليدركون ذلك ويمتنعون عنها.

سقراط: وما عن طريقة أهل سيراقوزة في المآكل، وتلك الأطعمة المعقدة المنوعة التي عرف بها أهل صقلية، فلست أظنك تقبلها، إن كنت تتفق معي على ما قلناه من قبل.

غلوكون: كلا.

سقراط: ألا ترى معي أنه ليس من الخير أن يعشق المرء فتاة من كورينثه إن كان يود المحافظة على بنيته وقوته؟

غلوكون: أجل، أوافقك على ذلك.

سقراط: ولا أن يستسلم للّذات التي تشتهر بها الحلوى الأثينية؟

غلوكون: كلا، مطلقاً.

سقراط: وإذن فمن الممكن أن نشبه هذا الغذاء المفيد وهذا النظام في الطعام عموماً باللحن والأنشودة التي تتبدى فيها كل الأنغام وكل الإيقاعات. أوَلا ترى هذا التشبيه صحيحاً؟

غلوكون: بلى، بكل تأكيد.

سقراط: ففي الموسيقى يؤدي التنوع إلى الفساد، وفي الجسم

رأيناه يؤدي إلى المرض. أما البساطة فهي على عكس ذلك، تؤدي في الموسيقى إلى غرس فضيلة الاعتدال في النفس، كما تؤدي بساطة الرياضة إلى بقاء الجسم صحيحاً. أليس كذلك؟

غلوكون: هذا هو الصواب.

سقراط: ولكن إذا ما ساد الفساد وتفشّى المرض في دولة ما، ألن يؤدي ذلك إلى تشييد محاكم متعددة، وهلا يزدهر القضاء والطب حين يبدي الأحرار ذاتهم اهتماماً بهما وتحمساً لهما؟

غلوكون: بالتأكيد.

سقراط: فهل تستطيع أن تجد دليلاً أقوى على فساد التربية العامة وانحطاطها من احتياج ذوي الثقافة الرفيعة، لا العامة والصناع وحدهم، إلى الأطباء والقضاة المهرة؟ ألا تظن أنه من المخجل، ومما ينمُّ عن عيب أساسي في التربية، أن يلتجأ المرء إلى عدالة يستعيرها من الغير، وأن ينصب من غيره أوصياء عليه وقضاة لحقوقه، ما دامت تعوزه العدالة الشخصية؟

غلوكون: الحق أن هذه أكثر الأمور مدعاة للخزي والخجل.

سقراط: ألا ترى أنه مما يدعو إلى مزيد من الخزي ألا يقنع المرء بقضاء معظم حياته في المحاكم، يرعى شؤون قضاياه.

ويدافع عنها، بل يبلغ به سوء الإدراك حدًّا يجعله يباهي بخروجه على القانون، ويفخر بقدرته على التلوّن بشتى الطرق، وعلى التهرب بمختلف الوسائل، والتلوّي كالغصن اللين من أجل تجنب العقاب؛ كل ذلك لأغراض تافهة حقيرة، إذ أن شخصاً كهذا لا يدرك إلى أي حدّ يكون من الأجمل والأنفع له لو نظم حياته بحيث لا يشعر أبداً بالحاجة إلى قاض خمول؟

غلوكون: أجل، إن في هذا بالفعل لمزيداً من العار.

سقراط: ومن الناحية الأخرى، ألا ترى أنه من المخجل أن يهرع المرء إلى طبيب، لا من أجل جرح أو علة فصلية، وإنما حياة الخمول والترف، وهي الحياة التي بينا عيوبها، جعلته يمتلىء كالإسفنج بالعلل والغازات، بحيث يضطر أبناء أسقلبيوس (Asclepios)[1] المهرة إلى اختراع أسماء عجيبة للأمراض، كالانتفاخ والرشح؛ ألا ترى أن هذا شيء مخجل بحق؟

غلوكون: بلى، فهذه حقيقة أسماء أمراض جديدة غريبة.

سقراط: أعتقد أن هذه الأسماء لم تكن توجد في أيام أسقلبيوس، وإليك تعليل اعتقادي هذا: فعندما جرح

---

(١) كان أسقلبيوس إلهاً للطب، وهو من أبناء أبولو. وقد أطلق على الأطباء فيما بعد اسم أبناء أسقلبيوس.

أوريفيلوس أمام طروادة سقته امرأة نبيذاً من برامنوس Pramnos عليه كمية من مسحوق الجبن والدقيق، وبدا أن هذا الدواء يؤدي إلى التهاب حاد، ولكن أبناء أسقلبيوس لم يكن لهم مأخذ عليه، ولم يجدوا ما يعيبونه على دواء باتروكلس الذي كان يعالج هذا المرض.

غلوكون: الحق أن هذا كان دواء عجيباً بالنسبة إلى رجل في هذه الحالة.

سقراط: كلا، إذا علمت أن العلاج الحالي الذي يتتبع المرض خطوة فخطوة، لم يكن يستعمله تلاميذ أسقلبيوس قبل عصر هيروديكوس قط. أما هيروديكوس فكان معلماً للألعاب الرياضية، ولما اشتدت عليه العلل، اخترع مزيجاً من الألعاب الرياضية والطب لم يكن له من نفع سوى أنه جلب العذاب لمخترعه أولاً، ثم للكثيرين غيره من بعده.

غلوكون: وكيف حدث ذلك؟

سقراط: لقد أدى به ذلك العلاج إلى الموت البطيء. فقد كان داؤه عضالاً، ولم يكن ثمة جدوى من تتبعه خطوة فخطوة، إذ كان شفاؤه مستحيلاً. ومع ذلك فقد انصرف عن كل أعبائه الأخرى من أجل العناية بصحته. وهكذا ظل طوال حياته نهباً للقلق خشية أن يحيد عن النظام الدقيق الذي وضعه لنفسه. وإذا كان قد تمكن بقوة العلم من أن يصل

إلى الشيخوخة، فإنه قد ظل يحمل عبء حياة أفضل منها الموت.

غلوكون: يا لها من مكافأة عجيبة على فنه.

سقراط: لقد كان يستحق مثل هذه المكافأة، إذ أنه لم يدرك أن أسقلبيوس، إذا لم يكن قد أرشد خلفاءه إلى تلك الطريقة في العلاج، فلم يكن ذلك منه عن جهل أو قلة دراية، وإنما لأنه كان يعلم أن لكل امرىء، في أية دولة يحسن قادتها حكمها، مهمته المحددة التي يتعين عليه القيام بها، وأنه ليس لأي فرد من الفراغ ما يمكنه من أن يقضي حياته مريضاً يرعاه الأطباء. ونحن نرى الآن أن هـذا يصدق عـلى الصنّاع، ولكن من الغريب أننا لا نرى كيف يصدق أيضاً على الأغنياء الذين نفترض أنهم سعداء

غلوكون: ماذا تعني؟

سقراط: فقلت: عندما يمرض نجار، فإنه يطلب إلى الطبيب دواء يؤدي به إلى القيء أو إلى تفريغ ما به من ألم، أو نوعاً من الكيّ أو الجراحة التي تخلصه منه. أما إذا فرض عليه نظام صحي طويل الأمد، وأرغم على ارتداء الأغـطية الصوفية على رأسه، وما شابه ذلك، فسيقول حتماً إنه ليس لديه من الوقت ما يسمح له بأن يكون مريضاً، وإنه لا يرى أي جدوى في حياة لا يتفرغ فيها إلا لمرضه، ويتجاهل

خلالها العمل الذي يتعين عليه أداؤه. وهكذا ينصرف عن هذا الطبيب، ويعود إلي حياته المعتادة، فيستعيد ما فقده من صحته، ويحيا لعمله ولمهنته. أما إذا لم يكن له من متانة البنيان ما يعينه على المقاومة، فسيخلصه الموت من جميع متاعبه.

غلوكون: ذلك حقًّا هو الدواء الملائم لمن كان من هذه الطبقة.

سقراط: فسألت: ولم؟ أليس ذلك راجعاً إلى أن لديه مهنة يتعين عليه ممارستها إذا أراد أن يعيش؟

غلوكون: هذا واضح.

سقراط: أما الغني ففي وسعنا أن نقول عنه إنه لا يجد عملاً يعجز عن الحياة لو انصرف عنه.

غلوكون: أجل، يمكننا أن نقول ذلك بالتأكيد.

سقراط: ألم تستمع إلى قول فوكوليدس: «على المرء أن يمارس الفضيلة بعد أن يجد ما يسدّ رمقه»؟

غلوكون: في رأيي أن هذا واجب حتى قبل أن يجد ما يسدّ به هذا الرمق.

سقراط: وإذن فنحن لن نعارض فوكوليدس في هذا القول، ولكن علينا أن نبحث إن كانت ممارسة الفضيلة هي العمل الذي يتعين على الغني أن يقوم به، بحيث أن حياته لن

تكون لها جدوى بدونها، أم أن جنون العناية بالأمراض الذي يعوق النجار وكل صانع غيره من التفرغ لصناعته، يعوق الغني بدوره عن اتباع تعاليم فوكوليدس.

غلوكون: أجل، وإني لأذهب إلى القول بأنه ما من شيء يعوقه سوى تلك العناية المفرطة بجسمه، وهي العناية التي تتجاوز نطاق التمرينات اللازمة لصحة البدن، إذ أنها تؤدي إلى عجزه في إدارة شؤون بيته، وفي الحملات الحربية، وفي أي منصب يتولاه.

سقراط: غير أن ضررها الأكبر هو إعاقتها لكل دراسة وتفكير وتأمل باطن، إذ يظل المرء على الدوام في خشية من أوجاع الرأس وآلامها، ويتهم حياة الفكر بأنها هي السبب. ومن هنا كانت هذه الحياة في جميع مظاهرها عقبة كأداء في وجه ممارسة الفضيلة وإظهارها، إذ أنها تؤدي إلى اعتقاد المرء دائماً بأنه سقيم فلا تنقطع شكواه من صحته.

غلوكون: فقال: هذا أمر لا مفرّ منه.

سقراط: وعلى ذلك ففي وسعنا أن نؤكد أن علم أسقليبوس بهذه الحقيقة هو الذي أدى به إلى أن يقتصر على الاهتمام بأولئك الذين يتمتعون بصحة جيدة، بفضل متانة بنيانهم واتباعهم نظاماً سليماً في الحياة، فلا يصابون إلا بأمراض عارضة. فعلاجه كان يتجه إلى هؤلاء وحدهم، ومن هنا

كان يعالجهم بعقاقير وجراحات دون أن يغير نظامهم الصحي المعتاد، كيلا ينقص من فعاليتهم بوصفهم مواطنين في الدولة. أما أولئك الذين قضت طبيعتهم الكامنة أن تتحكم فيهم العلل، فلم يشأ أن يطيل حياتهم التعسة عن طريق اتباعهم لنظامٍ بطيء من التغذية والتصريف، أو أن يدعهم ينجبون نسلاً له مثل تركيبهم. ذلك لأنه كان يعتقد أن من العبث علاج إنسان لا يمكنه أن يحيا تلك الحياة التي حددتها الطبيعة، لأن هذا ليس من صالحه ولا من صالح الدولة في شيء.

غلوكون: إنك لتجعل من أسقليبوس سياسيًّا.

سقراط: لا شك في أنه كان كذلك، ولو ألقيت نظرة على أبنائه لوجدتهم في الوقت نفسه الذي كانوا يقاتلون فيه أمام طروادة، يمارسون الطب على نحو ما قلت. ألا تذكر عندما أصيب منيلاوس بسهم من بندراوس أنهم امتصوا الدماء من الجرح، وصبوا عليه أدوية مخففة، وذلك دون أن يصفوا له ولا لأوريفليوس ما ينبغي عليهما تناوله أو تعاطيه فيما بعد، إذ كانوا واثقين من أن الدواء البسيط يكفي لشفاء المحاربين الذين كانوا قبل أن يجرحوا أصحّاء يحيون حياة سليمة، حتى لو تعاطوا في تلك اللحظة الشراب الذي تحدثنا عنه. أما من كان بطبيعته عليلاً سقيماً، فإن إطالة حياته، في رأيهم، لا تفيد غيره، وفن الطب لم يخلق

لأمثاله، فليس من الواجب رعايته وعلاجه، حتى لو كان يفوق ميداس ثراء.

غلوكون: الواقع أن تصويرك لأبناء أسقلبيوس يجعلهم حكماء إلى أبعد حد.

سقراط: وهذه هي النظرة الواجبة إليهم. مع ذلك فإن شعراء التراجيديا، ومعهم بندار، لا يوافقونني على هذا الرأي. فهم يذكرون أن أسقلبيوس كان من أبناء أبولو، وأنه عمل على علاج ثري يعاني سكـرات الموت طمعـاً في بعض الذهب، ولهذا السبب فقد نزلت به الصاعقة. أما نحن فنأبى، نظراً لما أوردناه من الأسباب، أن نصدقهم في هذين الزعمين، فلو كان حقًّا من أبناء الآلهة لما طمع في كسب شحيح. ولو كان قد طمع في ذلك الكسب بحق، لما كان من أبناء الآلهة.

غلوكون: فقال: هذا عين الصواب. ولكن خبرني عن رأيك فيما سأقول يا سقراط: ألسنا بحاجة إلى أطباء مهرة في مدينتنا؟ فإن كانت بنا حاجة إليهم، فلتعلم أن أمهر الأطباء هم أكثرهم خبرة في علاج الأصحاء والمرضى على السواء، كما أن أعدل القضاة هم أولئك الذين مارسوا القضاء في حالات منوعة متعددة.

سقراط: إني لأتفق معك في أننا بحاجة إلى أطباء مهرة وقضاة

عادلين. ولكن أتعلم من هم الذين ينطبق عليهم في رأيي هذا الوصف؟

غلوكون: سأعلم ذلك إن أنبأتني به.

سقراط: سأحاول. ولكنك جمعت في سؤال واحد بين شيئين متباينين.

غلوكون: كيف؟

سقراط: لنتكلم أولاً عن الأطباء. إن أمهرهم هم أولئك الذين يبدأون فنهم من وقت مبكر، ويجمعون إلى درايتهم بفنهم أكبر قدر من الخبرة بالعلل الجسمية، والذين يمرون هم أنفسهم بكل الأمراض، لأن بنيانهم ضعيف؛ ذلك لأنهم في رأيي لا يشفون أجسام المرضى بأجسامهم هم، وإلا لكان من المحرم عليهم أن تعتل صحتهم أو أن يمرضوا. وإنما هم يعالجون الجسم بالنفس، والنفس لا يمكنها علاج أية علة إن لم تكن هي ذاتها قد عانت هذه العلة.

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: أما القاضي، أيها الصديق، فإنما يعالج النفس بالنفس. ومن هنا لم يكن من الخير أن تخالط نفسه منذ حداثتها نفوس الأشرار، ولا أن تمر هي ذاتها بتجربة كل الشرور والآثام حتى تستطيع أن تتصور آثام الغير على نحو

صحيح، مثلما يشخص الطبيب الأمراض بناء على تجربته الخاصة. وإنما لا بد أن تكون قد شبّت منذ حداثتها على البراءة والبعد عن كل رذيلة، إن شئنا أن يكون حكمها على ما هو عادل صحيحاً، بفضل تجاربها النزيهة الخاصة. ومن هنا كان طيبو القلوب ساذجين في حداثتهم، يسهل انخداعهم بحيل الخبثاء، فهم لا يجدون في أنفسهم نظائر لعقلية الأشرار المعوجين.

غلوكون: أجل، إن في هذا نقصاً كبيراً.

سقراط: وعلى ذلك، لا يمكن أن يكون القاضي الصالح شابًّا، وإنما ينبغي أن يكون شيخاً عرف كنه الظلم خلال تجاربه الطويلة، على أن يكون قد عرفها بخبرته الطويلة من حيث هي رذيلة غريبة عنه توجد في نفوس الآخرين، وأن يدرك ما تنطوي عليه من شر عن طريق الدراسة لا الممارسة.

غلوكون: لا شك أن قاضياً كهذا هو القاضي الأمثل حقاً.

سقراط: وهو أيضاً القاضي الخيِّر الذي كنت تتحدث عنه، لأن من طويت نفسه على الخير كان خيّراً، أما ذلك الرجل الماكر الذي يسارع ذهنه إلى الشك في الشر دائماً، والذي يبدو من بعد ما اقترفه هو ذاته من مظالم لا حصر لها، بارعاً ذكيًّا عندما يتعامل مع أشباهه، مثل هذا الرجل إنما يثبت مهارة وفطنة، لأن ضميره يعكس صورة ضمائر الأشرار. أما

إذا تعامل مع أناس خيرين تقدم بهم العمر، فعندئذ يتبدى غباؤه حين ينظر إليهم نظرة ملؤها الريبة، وحين يجهل معنى استقامتهم، لأنه لا يجد لها في نفسه أي نظير. وإذا كان يبدو لنفسه وللآخرين أقرب إلى الفطنة منه إلى الجهالة، فما ذلك إلا لأن روابطه بالأشرار أوثق من روابطه بالأخيار.

غلوكون: هذا عين الصواب.

سقراط: فإذن فليس هذا الرجل هو القاضي الذي نبحث عنه، القاضي الخير الحكيم، بل إن النوع الآخر هو الذي نريده؛ ذلك لأن الرذيلة لا يمكن أن تعرف نفسها وتعرف الفضيلة معها. أما الفضيلة فإنها تصل على مرّ الزمان بمعونة التعليم الذي يصقل النفس إلى معرفة ذاتها ومعرفة الرذيلة. وعلى ذلك فإني أرى أن الفاضل لا الشرير هو الأجدر بأن يكون قاضياً حكيماً.

غلوكون: ذلك رأيي أيضاً.

سقراط: وعلى ذلك، فسوف نقيم الطب والقضاء في دولتنا على نحو ما ذكرت، حتى يعنى الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوي الطبائع الجسمية أو النفسية السليمة. أما من عداهم، فسندع منهم أولئك الذين اعتلّ جسمهم يموتون، وسيقضي المواطنون أنفسهم على أولئك الذين اعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم.

غلوكون: الحق أن ذلك خير ما نفعله من أجل أولئك التعساء ومن أجل الدولة.

سقراط: أما عن الشباب، فمن الواضح أنهم سيحرصون على ألا يقفوا في موقف من يحتاج إلى قضاة، إن كانوا قد نشأوا على تلك الموسيقى المعتدلة التي تعودّهم كما قلنا على الاعتدال وضبط النفس.

غلوكون: بلا شك.

سقراط: ألا يتوصل الشاب الذي درس الموسيقى، ومارس الرياضة البدنية، إذا ما اتبع نفس المبادىء، إلى الاستغناء عن الطب إذا شاء، إلا في الأحوال الضرورية؟

غلوكون: أعتقد ذلك.

سقراط: وهكذا، فإنه في كل ما يمارسه ويؤديه من أعمال، يحرص على أن ينمي قواه الأخلاقية أكثر من تنميته لقواه الجسمية، وهو لا يحاكي الرياضيين الذين لا يستهدفون إلا اكتساب القوة الجسمية في أعمالهم ونظام حياتهم.

غلوكون: بالضبط.

سقراط: فهل تعتقد يا غلوكون أن التربية التي تقوم على الموسيقى والرياضة البدنية هدفها كما شاع الاعتقاد تنمية الجسم بالثانية وتهذيب النفس بالأولى؟

غلوكون: فأي هدف آخر تراها تسعى إليه؟

سقراط: من الجائز أن يكون هدف الاثنين معاً هو النفس.

غلوكون: وكيف يتأتى ذلك؟

سقراط: ألم تلاحظ طبيعة أولئك الذين يكرّسون أنفسهم للرياضة البدنية دون العناية بالموسيقى، وأولئك الذين يفعلون عكس ذلك؟

غلوكون: ما الذي تعنيه؟

سقراط: أعني قسوة الأولين وغلظتهم وخشونتهم، وطراوة الآخرين ورخاوتهم.

غلوكون: أجل، لقد لاحظت أن أولئك الذين يقتصرون على الرياضة البدنية وحدها، يكتسبون منها قسوة مفرطة، وأن أولئك الذين لا يعنون إلا بالموسيقى وحدها، تكون فيهم نعومة غير مستحبة.

سقراط: ومع ذلك فإن تلك القسوة إنما تنشأ عن العنصر الغضبي في طبيعتنا، وهو العنصر الذي يمكن تحويله إن أُحْسِن قيادة إلى شجاعة، على حين أنه لو بلغ حد الإفراط إلى خشونة فظة لا تعالج.

غلوكون: هذا ما أعتقده.

سقراط: أما النعومة فتأتي من الاستعداد الفلسفي الذي يزداد طراوة لو أرخي له العنان، على حين أنه يظل رقيقاً منظماً لو أحسن قياده.

غلوكون: بالضبط.

سقراط: على أننا قد سلمنا بأن هذين الحافزين الطبيعيين يجتمعان في شبابنا المحارب.

غلوكون: أجل، لقد سلمنا بذلك.

سقراط: فلا بد إذن من التوفيق بينهما.

غلوكون: بلا شك.

سقراط: وانسجامهما يؤدي إلى أن تصير النفس معقولة وشجاعة في نفس الآن.

غلوكون: بالتأكيد.

سقراط: أما تنافرهما فيجعلها تجمع بين الجبن والقسوة.

علوكون: أجل، بالتأكيد.

سقراط: فإذا ما استسلم المرء للموسيقى وتركها تسحره بأنغام الناي حتى تمتلىء نفسه عن طريق أذنيه بفيض من الأنغام الرقيقة الناعمة الباكية التي تحدثنا عنها من قبل، وإذا ما قضى حياته بأسرها يردد النغم ويتذوق جماله، فإنه يهدىء بذلك أولاً العنصر الغضبي في نفسه، كما تصهر النار الحديد، وتخلصه من الصلابة التي كانت تسلبه كل نفع له من قبل. غير أنه إذا داوم على التفرغ للموسيقى ولنشوتها، فلن يطول الزمن بشجاعته حتى تتحلل وتذوب، إلى أن

تتبدد بأسرها، وتفقد نفسه كل عزيمة، ولا يعود كما قال هوميروس سوى محارب بلا حول ولا قوة.

غلوكون: هذا بالضبط ما يحدث.

سقراط: فإذا ما كانت الطبيعة قد وهبته منذ ميلاده نفساً رقيقة، فسوف يطرأ عليه هذا التغيير بسهولة. كما إذا كانت نفسه قد فطرت على الشجاعة، فسرعان ما يثور قلبه ويفور، ويتملكه الهياج لأتفه الأسباب. وهكذا يغدو من بعد شجاعته عنيفاً غاضباً ثائراً.

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: ومن جهة أخرى، فإنه إذا وجه عنايته إلى الرياضة البدنيةدون أن يعبأ بالموسيقى وبالفلسفة، فسيملؤه الشعور بقوته كبرياء وشجاعة، وتتضاعف شجاعته بالقياس إلى ما كان عليه.

غلوكون: أجل، بكل تأكيد.

سقراط: ولكن لو لم يكن له من شاغل سوى الرياضة البدنية دون أدنى تهذيب بالفن أو الخيال، فلن يغنيه ميله إلى المعرفة ـ إن وُجد ـ شيئاً، بل سيضعف ذلك الميل تدريجاً، ما دام لا يتذوق أي علم، ولا يسهم في أي بحث أو مناقشة، أو يشترك في ضرب من ضروب الموسيقى. وهكذا يغدو أشبه

بالأصم الأعمى، لأنه باقتصاره على حواسه الخشنة لا يعلم كيف يوقظ ذلك الميل أو يهذبه.

غلوكون: ذلك بالضبط ما يحدث.

سقراط: وهكذا ينتهي الأمر بمثل هذا الشخص إلى أن يغدو عدوّاً للثقافة، كارهاً للفنون بالضرورة. وهو لا يلجأ إلى الحجة للإقناع، وإنما يبلغ أغراضه في كل الأحوال بالعنف والقسوة، وكأنه وحش مفترس، ويظل يعيش في جهله وفظاظته وقد عدم تماماً حاسة الرقة والتهذيب.

غلوكون: هذا عين الصواب.

سقراط: ففي وسعي إذن أن أقول إن الله إنما وهب الإنسان فنّي الموسيقى والرياضة البدنية من أجل هذين الهدفين: الشجاعة والفلسفة. فهو لم يهبنا إياهما من أجل النفس والجسم، ما لم يكن ذلك بطريقة عارضة، وإنما كان هدفه الأساسي هو هاتان الصفتان: الشجاعة والفلسفة؛ كما يتم انسجامهما بقدر ما نشدّهما أو نرخيهما على النحو الملائم.

غلوكون: تماماً.

سقراط: وعلى ذلك، ففي وسعنا أن نقول عمن يمزج الرياضة والموسيقى على أجمل نسبة ممكنة، ويطبقهما في نفسه بأدق قدر من الاتفاق، إنه أمهر الموسيقيين وأبرعهم في الانسجام، وإنه أبرع كثيراً من ذلك الذي يلائم بين أوتار الآلات الموسيقية.

غلوكون: في وسعنا أن نقول ذلك بحق يا سقراط.

سقراط: وإذن فسنكون بحاجة في مدينتنا إلى حاكم يعلم كيف ينظم هذا المزاج، إن شئنا أن نبقي على دستورنا.

غلوكون: أجل، إن هذا لضروري، ولا بد أن يكون على أكبر قدر من الخبرة.

ثبت المصادر والمراجع

- أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون (سلسلة نوابغ الفكر الغربي - دار المعارف بمصر - ط ٣، دون تاريخ).
- أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة - ترجمة د. أحمد حمدي محمود - مراجعة أحمد خاكي (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥).
- أفلاطون:
  - الجمهورية - ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا (الهيئة المصرية العام للكتاب، ١٩٧٤).
  - ثياتيتوس - ترجمة د. أميرة حلمي مطر (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣).
  - فايدروس - ترجمة د. أميرة حلمي مطر (دار المعارف بمصر، ١٩٦٩).
  - البرمنيذس - ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة (وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٦).
  - الفيلفس - ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة (وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٠).

● الطيماوس وأكرتيس ـ ترجمة الأب فؤاد جرجي بـربارة (وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٨).

● الخطيب ـ ترجمة د. أديب منصور (دار صادر، بيروت).

● أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون ـ تعريب زكي نجيب محمود (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهـرة، ١٩٦٦).

● الرسالة السابعة (ترجمها ونشرها د. عبد الغفار مكاوي ضمن كتابه «المنقذ ـ قراءة لقلب أفلاطون» الصادر عن دار الهـلال، سلسلة كتب الهـلال، عـدد ٤٤٠، أغسطس ١٩٨٧).

ـ إميل برهييه: الفلسفة اليونانية ـ ترجمة جورج طرابيشي (دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢).

ـ أويغن فنك: فلسفة نيتشه ـ ترجمة الياس بديوي (وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٤).

ـ برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية (ج ١) ـ ترجمة زكي نجيب محمود (مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٥٤).

ـ جيروم غيث: أفلاطـون (منشورات الجـامعة اللبنـانية، بيروت، ١٩٨٢).

ـ عباس محمود العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا (دار المعارف بمصر، ط ٢، ١٩٦٧).

- عبد الرحمن بدوي: أفلاطون (وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم بيروت، ١٩٧٩).
- عبد الغفار مكاوي: المنقذ - قراءة لقلب أفلاطون (دار الهلال، سلسلة كتب الهلال، العدد ٤٤٠، أغسطس ١٩٨٧).
- كارا دي ڤو: مادة «أفلاطون» في دائرة المعارف الإسلامية - النسخة العربية.
- محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام (مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٥٤).
- ول ديورانت: قصة الحضارة (ج ٧) - ترجمة محمد بدران (صادر عن الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية).
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية (دار القلم، بيروت، د. ت).
- يوسف كرم: مادة «أفلاطون» في دائرة المعارف الإسلامية - النسخة العربية.
- تراث الإنسانية (المجلد الخامس - بحث عن جمهورية أفلاطون بقلم د. أميرة حلمي مطر).
- الموسوعة الفلسفية: بإشراف روزنتال ويودين (دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١).

الفهرس

الموضوع الصفحة